Jean RIVIÈRE

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

LE MODERNISME

DANS L'ÉGLISE

Étude d'histoire religieuse contemporaine

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1929

LE MODERNISME
DANS L'ÉGLISE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique, Paris, 1905. Traduction anglaise par L. Cappadelta, Londres, 1909.

Le dogme de la Rédemption. Étude théologique, Paris, 1914.

Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin, Paris, 1928.

Le dogme de la Rédemption après saint Augustin (sous presse).

Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documentaires (en préparation).

Saint Justin et les Apologistes du second siècle, Paris, 1907.

La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles, Paris, 1907.

Saint Basile, évêque de Césarée, Paris, 1925. — Collection des *Moralistes chrétiens.*

Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, Louvain et Paris, 1926. — Collection *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. VIII.

Articles *Jugement*, *Justification*, *Mérite*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, col. 1721-1828, 2077-2227; t. X, col. 574-785.

Jean RIVIÈRE

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

LE MODERNISME

DANS L'ÉGLISE

Étude d'histoire religieuse contemporaine

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—

1929

Nihil obstat :

A. Gaudel
libr. cens.

Imprimatur :
Argentinæ, die 17a augusti,
C. Kolb,
vic. gen.

PRÉFACE

Sous le terme collectif de modernisme, on désigne la crise religieuse qui a marqué, dans l'Église, le tournant du xxe siècle et provoqué les principaux actes du pontificat de Pie X. Tout le monde en avoue l'extrême complexité, due à la très grande variété de ses aspects [1]. C'est surtout la condamnation de l'Église qui a permis d'y apercevoir une certaine unité. Des témoins du dehors ont pourtant reconnu, tout au moins *post factum*, que cette unification n'était pas sans quelque fondement.

Modernisme est le nom donné par l'encyclique papale qui l'a condamné à un groupe de mouvements qui se sont produits dans l'Église romaine, tous ensemble inspirés par le désir de mettre la tradition de la foi et de la pratique chrétiennes, en plus étroite corrélation avec les habitudes intellectuelles et les aspirations sociales de notre temps. Ces mouvements se sont élevés spontanément et, pour une bonne part, en entière indépendance l'un par rapport à l'autre, pendant la dernière décade de xixe siècle. Du moment qu'ils avaient une commune inspiration et une commune tendance, il était assez naturel et légitime que l'autorité qui

1. *Fenomeno svariatissimo, proteiforme, poliedrico, solo contrassegnato da aspirazioni communi*, lit-on dans A. Gambaro, *Il modernismo*, p. 19.

les condamna les unît sous une commune désignation dans une commune censure [1].

Ce qui a motivé cette « censure », c'est uniquement le danger que « ces mouvements » ont paru faire courir à plusieurs articles de la foi. Dès lors, il y a un problème dogmatique du modernisme, en vue de montrer, sur les divers points où il est venu grossir la liste des erreurs dénoncées par l'Église, comment il s'oppose à la tradition catholique et de justifier les positions prises par le magistère à son sujet. Ce travail appartient à la théologie.

Mais il y a place également pour une exposition objective du modernisme. Légitime au titre de la simple curiosité historique, cette étude devient ici, par surcroît, une des données essentielles du problème.

Aux yeux des spéculatifs, qui se plaisent à la considération des idées générales, la question est toute résolue. Puisque l'encyclique *Pascendi* en donne une longue description, ne suffirait-il pas, pour connaître le modernisme, de s'en tenir au commentaire du texte pontifical qui dessine les lignes maîtresses du système, sauf tout au plus à en soutenir la lettre par quelques témoignages empruntés çà et là aux auteurs le plus notoirement visés?

Cependant, aux termes de l'encyclique elle-même, l'intention du pape n'est pas de prendre quelque part un système tout fait, mais bien de reconstituer, pour le faire sortir des ténèbres qui le recouvrent, le corps doctrinal que ses auteurs portent dans l'esprit sans l'exposer *ex professo*. Aussi déjà les

1. A.-L. Lilley, art. *Modernism*, dans J. Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, t. VIII, p. 763. Cf. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1915, t. CXLII, p. 97 : « Il y eut des modernismes plutôt qu'un modernisme », mais dominés par « certaines tendances maîtresses » où il est juste de « voir la charpente de l'édifice moderniste ».

théologiens soucieux de présentation exacte ont-ils senti le besoin de recourir à l'analyse, avec ses lentes investigations, comme au seul moyen d'atteindre, au lieu d'une abstraction de modernisme, les formes qu'il a prises dans la réalité.

Les modernistes n'ont pas écrit un manuel de théologie à leur usage. L'encyclique est peut-être le premier document où soit contenue la synthèse de leurs doctrines. Cet exposé, assurément, frappe tout observateur impartial par la vigueur de sa construction et, tout autant, par la sûreté et l'étendue des informations qu'il suppose. Cependant, si l'on veut en apprécier l'exactitude, il est clair qu'on ne peut, sans pétition de principe, le prendre pour point de départ : c'est des travaux des modernistes qu'il faut partir [1].

Une enquête historique s'impose d'autant plus ici que c'est l'existence même du modernisme qui a été, dès le premier jour, mise en question. L'exposé pontifical, d'après M. Loisy, serait « presque une fantaisie de l'imagination théologique » et le modernisme devrait être, de ce chef, inscrit « sur le catalogue des hérésies apocryphes » [2]. « Il n'existe pas, dans le monde des vivants, renchérissait P. Sabatier, de monstre analogue à celui qu'il [le Saint-Père] décrit. Si vous préférez, et pour être plus exact, je dirai que je n'en ai jamais rencontré [3]. » De même, en Allemagne, M. Schnitzer a parlé crûment de « fantôme » [4].

Chez les catholiques, on s'est également rendu

1. J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, p. 34.

2. *Simples réflexions*, p. 139-140 et 241.

3. *Les modernistes*, p. 17. Plus près de nous, on peut lire encore dans Ch. Guignebert, *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*, Paris, 1922, p. 209 : « Le moderniste que nous dénonce et nous décrit l'encyclique *Pascendi* est un être de raison construit par les auteurs même de l'encyclique. »

4. *Der kath. Modernismus*, p. 107. Cf. *Neue Jahrhundert*, 1904, t. I, p. 61.

compte que le modernisme de l'encyclique était quelque peu stylisé. « Le Saint-Père, écrivait Mgr Dadolle, a présenté la description du modernisme, si je puis dire, encyclopédiste : personnage, il faut le reconnaître, qui n'existe pas. Nous ne savons aucun écrivain d'envergure égale au vaste cadre dessiné par Pie X et dont l'œuvre reproduise tous les traits du tableau[1]. » Et il est significatif que, dans une revue de moyenne vulgarisation, J. Guibert se soit cru obligé, dès la première heure, d'établir « que le modernisme n'est pas un mythe »[2]. Plus récemment, un de nos bons théologiens disait encore du « corps de doctrine » exposé par l'encyclique qu'il n'a « jamais été formulé peut-être avec cette ampleur et cet enchaînement logique »[3].

Ainsi, au double témoignage des partisans et des adversaires, il s'agit de montrer comment le modernisme officiel correspond au modernisme réel. De ce problème seul l'examen des faits peut fournir la solution. Sans doute n'est-il pas trop difficile aujourd'hui d'apercevoir qu'à l'époque toutes les doctrines et tendances dont l'encyclique présente la synthèse flottaient, pour ainsi dire, dans l'air. Encore faut-il prendre la peine de l'établir avec le soin que demande la gravité du cas.

Mais la mémoire des contemporains ou, à son défaut, l'analyse de la littérature qui en témoigne attestent à quel point ce mouvement était alors confus, de telle sorte qu'il fut longtemps possible à ses adeptes, et peut-être à quelques-uns de ses dirigeants, de prendre le change sur sa véritable portée.

1. *Semaine religieuse de Dijon*, 5 octobre 1907; rapporté dans A. Loisy, *op. cit.*, p. 142.

2. *Revue pr. d'apol.*, 1er décembre 1907, t. v, p. 354. Cf. Th. Delmont, *Modernisme et modernistes*, p. 1-3.

3. A. d'Alès, art. *Modernisme*, dans *Dict. apol.*, t. III, col. 591.

Ce qui semblait aux uns progrès légitime ou adaptation bienfaisante paraissait à d'autres coupable innovation, et ceux-ci dénonçaient des dangers pour la foi là où ceux-là ne voulaient voir qu'un développement nécessaire de la science. Ici on appelait clairvoyance ce qu'on flétrissait là comme étroitesse d'esprit. En présence des manifestes les plus graves, les jugements se partageaient, et d'aucuns estimaient s'honorer en affectant une confiance inaltérable, qui passait, aux yeux de leurs contradicteurs, pour un funeste aveuglement. Sans compter les mille questions de personnes qui venaient embrouiller l'interprétation des doctrines.

Que si la situation nous paraît désormais éclaircie, non seulement en ce sens que la controverse est calmée, mais parce que le départ est fait entre les adversaires déguisés de l'Église et ses fidèles serviteurs, si l'on a pu voir tomber rapidement les équivoques des uns et les illusions des autres, c'est, sans conteste, à l'intervention pontificale qu'est dû ce résultat. Personne ne peut refuser aux actes de Pie X le mérite d'avoir été la sentence qui clôt de longs et difficiles débats, le jet de lumière qui dissipe les nuages amoncelés sur l'horizon, le réactif qui décèle les divers éléments d'un milieu particulièrement trouble et en réalise la différenciation. Tel étant leur rôle historique, il faut donc, pour en apprécier l'importance, ou seulement pour en comprendre le sens, les replacer dans le courant de la crise religieuse dont ils ont marqué la conclusion. La condamnation du modernisme est un rayon rétrospectif qui en éclaire l'histoire, et celle-ci, à son tour, sert à justifier l'attitude de l'autorité ecclésiastique à son endroit.

De même donc qu'on a écrit l'histoire de l'arianisme ou du jansénisme, il importe de préparer leur

tâche aux théologiens qui ont à discuter le modernisme par une vue d'ensemble sur le mouvement d'où sont issus, avec le système lui-même, les actes de l'Église qui l'ont dénoncé.

Toutes sortes de raisons pourtant contribuent à rendre difficile cette étude si manifestement nécessaire. La moindre n'est pas l'ampleur d'un mouvement qui s'est étendu à presque tous les pays, à presque toutes les formes de la pensée et de l'action catholiques. Dès lors, ne faudrait-il pas une abondance et une variété de documentation que nul ne peut se flatter d'obtenir? L'historien doit se résigner d'avance à bien des lacunes, dans l'espoir de racheter par la justesse des grandes lignes ce qui manque nécessairement au fini des détails.

Au surplus, les événements en question ne sont-ils pas trop près de nous? Il n'y a pas à compter ici avec ce recul des perspectives qui est le fruit du temps, et qui a l'avantage de donner aux hommes et aux choses leurs véritables proportions. La multitude et la dispersion des témoignages ne sont rien, à cet égard, à côté de la réserve qu'impose à l'historien soucieux d'être équitable non moins qu'exact un sujet tout encombré d'âpres polémiques, un drame qui a tourné en crise de conscience pour tant de ses acteurs, auquel furent mêlés des personnages encore vivants ou disparus à peine d'hier.

Devant cette page d'histoire religieuse, le même problème se pose que pour la guerre mondiale de 1914. Il ne peut être résolu qu'avec le même souci de circonspection et la même clause d'humilité. Ce que les mieux informés en peuvent connaître, ce qu'en peuvent dire les plus impartiaux n'interdit pas de penser à tout ce que nous en ignorons. Pour l'une comme pour l'autre de ces crises, il y a moyen cependant, avec les précautions voulues, d'en essayer

un récit, qui, sans cesser d'être approximatif, soit pourtant autre chose qu'une collection de lieux communs et réponde suffisamment à nos éléments actuels d'information.

Il n'y aurait de difficulté vraiment insoluble que si, comme on l'a dit alternativement, le modernisme n'avait jamais été qu'une mauvaise fiction ou, inversement, s'il continuait encore aujourd'hui, bien que d'une manière plus sournoise, son œuvre parmi nous. Mais les faits montreront précisément que le modernisme fut bien, dans l'Église, une réalité. D'autre part, si personne ne peut être sûr que sa marche soit définitivement arrêtée, il a du moins franchi une étape de son évolution qui constitue un épisode assez homogène, pour qu'on en puisse raconter les péripéties.

Aussi bien cette entreprise a-t-elle été déjà risquée [1]. On ne peut pas faire entrer en ligne de compte les travaux hâtifs publiés de part et d'autre en pleine bataille : du côté catholique par MM. Cavallanti et Th. Delmont, du côté adverse par P. Sabatier, qui sont moins des études objectives que des pièces de la controverse. Il y a davantage à prendre chez certains protestants d'Allemagne, comme MM. Holl et Kübel, qui, dès ce moment, s'intéressèrent au débat avec plus de sérénité. Mais c'est surtout à mesure qu'est tombée la fièvre du combat qu'apparaissent des œuvres, déjà soucieuses de méthode historique et plus ou moins dignes d'y prétendre. Or, qu'elles viennent d'incroyants comme A. Houtin ou de modernistes notoires tels que MM. Schnitzer et Buonaiuti, toutes sont écrites dans un esprit hostile à l'Église et prennent, de ce

1. Pour les titres de ces divers ouvrages, voir la bibliographie ci-après.

chef, l'allure de pamphlets anti-catholiques. En regard, il n'existe encore, chez nous, que la petite esquisse de M. Mourret. L'intérêt vital du problème et la pénurie de notre littérature catholique à son sujet donnent au présent travail sa raison d'être, et en excuseront, au besoin, la témérité.

Sans négliger les renseignements contenus dans les histoires antérieures, on s'y est fait un devoir de les contrôler sur les sources : savoir les œuvres qui ont préparé, affirmé ou entretenu le modernisme; les confidences postérieures de leurs auteurs, qui ont multiplié autobiographies et publications documentaires pour déposer eux-mêmes sur leur propre cas; les échos suscités par les unes et les autres dans la presse, amie, neutre ou hostile, à l'époque et depuis. En réunissant tous ces matériaux, l'espoir n'est pas chimérique de soumettre à une enquête impartiale l'origine et les principales phases de cette crise, si grave qu'elle a bouleversé l'existence de la génération qui s'en va, si promptement conjurée que la génération présente en garde tout juste un vague soupçon. Pour répondre à la curiosité distraite de celle-ci et ne pas trahir les impressions vécues de celle-là, on voudrait pouvoir exposer tout simplement, *sine ira et studio*, mais en lui restituant dans la mesure du possible la variété de ses traits, le mouvement moderniste tel qu'il fut.

Strasbourg, 25 décembre 1928.

J. R.

BIBLIOGRAPHIE

Des innombrables publications dont le modernisme fut la cause ou l'objet, qui trouveront place en leur temps au cours de notre enquête, on ne voudrait indiquer ici que les plus importantes et les plus caractéristiques pour la connaissance du mouvement.

I. SOURCES

C'est évidemment aux auteurs mêmes du modernisme qu'il faut tout d'abord s'adresser, mais sans négliger l'appoint que fournissent en sens divers les témoignages du dehors.

I. — Sources principales

I. OUVRAGES D'ORDRE SPÉCULATIF. — Multiple dans ses formes et, par surcroît, nulle part systématisé par ses représentants, le corps de doctrines ou de tendances qu'il faut comprendre sous le nom de modernisme a été défini par l'Église qui l'a condamné. De ce chef, en même temps qu'ils sont des actes du magistère ecclésiastique, le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* comptent pour l'historien comme la première source à consulter. Une édition spéciale, accompagnée de la traduction française officielle, en fut donnée par la maison de la « Bonne Presse » (Paris, 1907). Texte latin, complété par celui des autres documents émanés de Pie X, dans A. Vermeersch, *De modernismo. Tractatus et notæ canonicæ cum actis S. Sedis a 17 aprilis 1907 ad 25 septembris 1910* (Bruges, Paris et Rome, 1910). Les parties doctrinales en sont reproduites dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2001-2065, 2075-2109. Il reste à les éclairer par le recours aux écrits novateurs qui ont précédé ou aux manifestes qui ont suivi la condamnation.

1° France

Anonyme, *Ce qu'on a fait de l'Église*, Paris, 1912.

« It is catholic in profession and spirit and contains an exhaus-

tive enumeration and exposition of ecclesiastical abuses, intellectual, moral, social and spiritual. » M.-D. Petre, *Modernism*, p. 226.

Blondel, M., *L'action*, Paris, 1893; *Histoire et dogme : Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, dans *Quinzaine*, janvier-février 1904, t. LVI, p. 145-167, 349-373, 433-458. — Catholici, *Lendemains d'encyclique*, Paris, 1908. Trad. allemande par R. Prévôt, *Antwort der französischen Katholiken an den Papst*, Iéna, 1908.

« A scientific and intellectual defence of modernism. » M.-D. Petre, p. 233.

[Hébert, M.], *Souvenirs d'Assise* (imprimé d'abord sans nom d'auteur), Paris, 1899. — Laberthonnière, L., *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903. Trad. italienne : *Saggi di filosofia religiosa*, Palerme, 1907; *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904. — Le Roy, Éd., *Dogme et critique*, Paris, 1907. — Loisy, A., *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902; deuxième édition augmentée, Paris, 1903. Trad. anglaise par Ch. Home, *The Gospel and the Church*, Londres, 1903; trad. allemande par J. Grière-Becker, *Evangelium und Kirche*, Mayence, 1904; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*, Ceffonds, 1908. — Rifaux, Dr M., *Les conditions du retour au catholicisme*. Enquête philosophique et religieuse, Paris, 1907; *La crise de la foi catholique*, Paris, 1907.

2° Angleterre et Amérique

Anonyme, *Letters to His Holiness Pope Pius X by a modernist*, Chicago, 1910; 3e édit., 1914. — Bourdon, Hilaire (pseudonyme de G. Tyrrell), *The Church and the future*, « imprimé pour la circulation privée seulement », s. l., 1903. — Engels, Dr Ernest (pseudonyme de G. Tyrrell), *Religion as a factor of life*, Exeter, [1902]. Trad. ital. par R. Murri, sous le nom de Dr Sostene Gelli, *Psicologia della religione*, Rome, 1905. — Hügel (von), Fr., *Du Christ éternel et de nos christologies successives*, dans *Quinzaine*, 1er juin 1904, t. LVIII, p. 285-312. — Tyrrell, G., *Lex orandi*, Londres, 1903; *Lex credendi*, Londres, 1906; *A much abused letter*, Londres, 1906. Édition officielle; avec introduction, notes et épilogue, d'un opuscule répandu sans nom d'auteur dès 1903 et déjà clandestinement traduit en italien par P. Giacosa. Trad. fr. : *Lettre à un professeur d'anthropologie*, Paris, 1908; *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907.

Trad. allem. : *Zwischen Skylla und Charybdis*, Iéna, 1909; trad. fr. : *De Charybde à Scylla*. Ancienne et nouvelle théologie, Paris, 1910; *Mediaevalism*, Londres, 1908. Trad. fr. : *Suis-je catholique? Examen de conscience d'un moderniste*. Réponse au mandement quadragésimal de Son Éminence le cardinal Mercier, Paris, 1908; trad. ital. par P. Vinci, *Medioevalismo*, Rome, 1908; *Christianity at the cross-roads* (œuvre posthume), Londres, 1909. Trad. ital. par A. Cervesato, *Cristianesimo al bivio*, Rome, 1910; trad. fr. par J. Arnavon, *Le christianisme à la croisée des chemins*, Paris, 1911; *Essays on faith and immortality* (recueil posthume), Londres, 1914.

3° Italie

Anonymes : *Una crisi d'anime nel cattolicismo*, Florence, 1907. Trad. angl., Londres, 1908; *A Pio X. Quello che vogliamo*, Milan, 1907. Trad. angl. par A.-L. Lilley, *What we want*, Londres, 1907; *Il programma dei modernisti*. Riposta all'enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis*, Rome, 1907. Trad. fr. : *Le programme des modernistes*. Réplique à l'encyclique du pape Pie X, avec préface de G. Quadrotta, Paris, 1908; trad. angl. par G. Tyrrell, *The programme of modernism*, Londres, 1908; trad. allem. : *Programm der italienischen Modernisten*, Iéna, 1908; *Lettere di un prete modernista*, Rome, 1908. — Fogazzaro, A., *Il Santo*, Milan, 1905. Trad. fr., par M. Hérelle, *Le saint*, Paris, 1906. L'ouvrage fut également traduit en allemand et en anglais. — Murri R., *Battaglie d'oggi*, Rome, 1902-1904. Trad. allem., *Kämpfe von heute*, Iéna, 1909; *La vita religiosa nel cristianesimo*, Rome, 1907; *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, Rome, 1908; *Filosofia della fede* (publié sans nom d'auteur), Rome, 1908.

« Saggio modernista ». A. Gambaro, *Il modernismo*, p. 116.

Un allarme dell' episcopato italiano contro il riformismo religioso, Gênes, 1906.

4° Allemagne

Engert, Th., *Gesammelte modernistische Vorträge*, Wurzbourg, (1909-1910).

Collection de conférences diverses, qui gardent chacune leur pagination et dont la première seule : *Der deutsche Modernismus* est à retenir ici.

Funk, Ph., *Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholiken*, Munich, 1913. — Gebert, K., *Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens*, Munich,

1915; *Modernismus (Der)*, Berlin-Schöneberg, 1911.

Recueil de quatre conférences par P. Sabatier, R. Murri, A.-L. Lilley, Ph. Funk.

Müller, Joseph, *Der Reformkatholizismus*, Wurzbourg, 1899; 2e édit., Zurich, 1899. — Schell, H., *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, Wurzbourg, 1897; *Die neue Zeit und der alte Glaube*, Wurzbourg, 1898.

De ces divers auteurs très inégale et très différente est la contribution. Une étude spéciale permet seule d'attribuer à chacun la part qui lui revient.

II. OUVRAGES D'ORDRE BIOGRAPHIQUE. — Sur ces doctrines abstraites, le témoignage des personnalités plus ou moins mêlées à l'histoire du modernisme jette le complément d'un jour concret.

Congrès d'histoire du christianisme, Paris, 1928, t. III, p. 226-248.

Terminé par deux communications de Miss Petre et d'A. Loisy, riches en jugements et souvenirs personnels.

Dabry P., *Mon expérience religieuse*, Paris, 1910. — Gallarati-Scotti, T., *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milan, 1920. — Gout, R., *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910.

Extrait de la *Revue de théologie*, publiée par la Faculté protestante de Montauban (décembre 1908-mars 1910).

Houtin, A., *Un prêtre symboliste : Marcel Hébert* (1861-1916), Paris, 1925; *Une vie de prêtre : Mon expérience* (1867-1912), Paris, 1926; *Mon expérience*, II : *Ma vie laïque. Documents et souvenirs*. Paris, 1928; *Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine* (1827-1869), Paris, 1920; *Le Père Hyacinthe réformateur catholique* (1869-1893), Paris, 1922; *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, Paris, 1924. — Hügel (von), Fr., *Selected letters*, avec une notice biographique par B. Holland, Londres, 1927; 2e édit., 1928. — Loisy, A., *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Ceffonds, 1908; *Choses passées*, Paris 1913. — Petre, M.-D., *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1912. Trad. ital., Milan, 1915.

Deux in-8°, dont le premier est une autobiographie, conduite jusqu'en 1884, et le second une biographie composée par l'éditrice à partir de cette date jusqu'à la mort de l'auteur.

G. Tyrrells' letters (1898-1909), Londres, 1920.

«... C'est l'idée de la réforme catholique, du « modernisme » comme T. l'a compris, qui domine tout... La pensée de l'auteur

est souvent plus nette et plus hardie que dans ses livres. » A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1920, nouv. sér., t. VI, p. 584.

Friedrich von Hügel, dans *Hibbert Journal*, 1925, t. XXIV, p. 77-87.

III. PÉRIODIQUES. — A ces œuvres doctrinales il faut joindre la presse qui obéissait plus ou moins formellement à la même inspiration.

1° Revues modernistes

1. En France, aucun périodique ne s'est proprement attaché à la propagande du modernisme. Parmi ceux qui en ont le plus directement servi la cause, il faut citer :

Dans l'ordre de la science ecclésiastique, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, organe d'A. Loisy et de son groupe (Paris, Ire série, 1896-1907; nouvelle série, 1910-1922);

Dans l'ordre de l'information : *Demain* (Lyon, octobre 1905-juillet 1907); directeurs : P. Jay et A. Cholat.

2. Nombreux, au contraire, furent en Italie les organes d'avant-garde, où s'affirmait, à des titres divers, le modernisme militant :

Battaglie d'oggi (Naples, 1904-1913), remplacé par *Nuova Riforma;* directeur : G. Avolio. — *Cultura moderna* (Locarno, juillet 1905-septembre 1906; Mendrisio, 1910-1915); directeurs : L. Simona, puis D. Battaini. — *Cultura sociale* (Rome, 1898-juin 1906), organe de R. Murri, remplacé par *Rivista di cultura* (juillet 1906-mars 1908), puis par *Il Commento* (janvier 1910-mars 1911). — *Nova et Vetera* (Rome, 1908), remplacé par *Cultura contemporanea* (1909-1913); directeur : G. Quadrotta. — *Rinnovamento (Il)* (Milan, 1907-1909); directeurs : A. Alfieri, A. Casati et T. Gallarati-Scotti.

3. Tout le modernisme allemand se concentre autour des deux organes du *Reformkatholizismus*, savoir :

Renaissance (*Die*) (Munich, 1900-1907); directeur : Joseph Müller. — *Freie deutsche Blätter* (Munich, 1900-1901), fondé par J. Bumüller, remplacé par *Zwanzigste Jahrhundert* (*Das*) (1901-1908), continué par *Neue Jahrhundert* (*Das*) (1909-1914); directeurs : Th. Engert (1909), puis Ph. Funk (1910-1914).

4. Sur le tard, la secte eut son journal officiel pour tous les pays :

Revue moderniste internationale (Genève, 1910-juin 1912); directeur : A. di Stefano.

2° Revues catholiques

Il n'est sans doute pas une seule feuille religieuse qui n'ait, surtout au plus fort de la controverse, publié quelque article pour ou contre le modernisme. Qu'il nous suffise de signaler celles qui sont susceptibles d'offrir une documentation d'ordre plus général :

1. *Organes d'information et de vulgarisation :*

Bulletin de la semaine (1904-1914); directeur : P. Imbart de la Tour. — *Month* (*The*), organe des jésuites anglais. — *Quinzaine* (*La*) (1894-1907); directeur : G. Fonsegrive. — *Revue du clergé français* (1894-1920); directeurs : L. Lacroix, J. Bricout (depuis juillet 1898). — *Revue pratique d'apologétique* (depuis 1905); directeurs : A. Baudrillart, J. Guibert et H. Lesêtre.

En dehors de l'Église, on peut trouver d'utiles renseignements dans :

Revue internationale de théologie, organe du « vieux-catholicisme »; directeur : E. Michaud. — *Chronik der christlichen Welt;* directeur : J. Kübel. — *Internationale Wochenschrift*, 1908 (pour l'enquête ouverte auprès des universitaires allemands après l'encyclique *Pascendi*).

2. *Organes de science ecclésiastique :*

Ami du clergé (*L'*); directeur : F. Perriot. — *Annales de philosophie chrétienne;* directeurs : Ch. Denis (1895-1905), puis L. Laberthonnière (1905-1913). — *Bulletin de littérature ecclésiastique* (depuis 1899), organe de P. Batiffol et de l'Institut catholique de Toulouse. — *Civiltà cattolica* (*La*), organe des jésuites romains. — *Études*, « publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus ». — *Revue biblique internationale* (depuis 1892), publiée par l'École biblique de Jérusalem. — *Revue thomiste* (depuis 1892), organe des dominicains français. — *Rivista di studi religiosi*, ou, par abréviation, *Studi religiosi* (Florence, 1901-1907); directeur : S. Minocchi. — *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (Rome, 1905-1910); directeur : Ern. Buonaiuti. — *Scuola cattolica* (*La*), organe de la Faculté catholique de Milan.

3. *Organes de polémique antimoderniste :*

Corrispondenza romana, ou, depuis l'automne de 1909, *Correspondance de Rome* (1907-janvier 1913), complété par les *Cahiers contemporains* et continué par *Quaderni romani;* directeur : U. Benigni. — *Critique du libéralisme religieux, politique et social* (1908-1914); directeur : Emm. Barbier. —

Foi catholique (La). « Revue critique antikantiste des questions qui touchent à la notion de foi » (depuis 1908); directeur : B. Gaudeau.

II. — Sources complémentaires

I. MODERNISME NON CATHOLIQUE. — A titre comparatif, on peut consulter avec fruit les productions du protestantisme libéral, qui est un véritable modernisme au sein de la Réforme. Quelques-unes suffisent à marquer l'orientation actuelle des milieux dirigeants.

Buckham, J.-W., *Modernism : An american view*, dans *Hibbert Journal*, 1923, t. xxi, p. 301-305. — Campbell, R.-J., *The new theology*, Londres, 1907. Trad. fr. par J. Arnavon, *Le christianisme de l'avenir et la théologie nouvelle*, Paris, 1909. — Harnack, Ad., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902. Trad. fr. : *L'essence du christianisme*, Paris, 1902 et 1904. — Major, H.-D.-A., *English modernism. Its origin, methods, aims*, Cambridge et Londres, 1927. — Sabatier, Aug., *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897; *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (œuvre posthume), Paris, 1904.

II. AUTOUR DU MODERNISME CATHOLIQUE. — On n'aurait pas une idée suffisante de la crise moderniste si on négligeait d'en suivre le contre-coup sur l'opinion du temps.

1° Polémistes ecclésiastiques

Barbier, Emm., *Le progrès du libéralisme catholique en France sous le pape Léon XIII*. Histoire documentaire, Paris, 1907; *Les démocrates chrétiens et le modernisme*. Histoire documentaire, Paris, 1908. — Cavallanti, S.-A., *Modernismo e modernisti*, Brescia, 1907; 2e édit., 1908; *I veicoli del modernismo in Italia*, Sienne, 1908; *Letteratura modernistica. Fatti e persone degli ultimi giorni*, Sienne, 1910. — Commer, Ern., *Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, Vienne, 1907; 2e édit., 1908; *Die jüngste Phase des Schellstreites*, Vienne, 1909. — Delmont, Th., *Modernisme et modernistes*, Paris, 1909. — Ferrari, A., *La rassegna del modernismo*, Rome, 1908. — Fontaine, J., *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, Paris, 1901; *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*, Paris, 1902; *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, Paris, 1905; *La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, Paris, 1906.

Trad. ital. par E. Radaeli, *La teologia del Nuovo Testamento e l'evoluzione dei dogmi*, Rome, 1908; *Le modernisme sociologique*, Paris, 1909; *Le modernisme social*, Paris, 1911; *La synthèse du modernisme*, Paris, 1912. — Gaudeau, B., *Le péril intérieur de l'Église*, Paris, 1913. — Gayraud, H., *La crise de la foi*, Paris, 1901. — Maignen, Ch., *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, Paris, 1901; 2e édit., 1902. — Weiss, A.-M., *Die religiöse Gefahr*, Fribourg-en-Br., 1904. Trad. fr. par L. Collin, *Le péril religieux*, Paris, 1906. — Turinaz (Mgr), *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure présente*, Paris et Nancy, 1902; *Encore quelques mots sur les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France : La démocratie chrétienne, l'apologétique de l'immanence*, Paris et Nancy, 1904.

2° Auxiliaires et observateurs

Cento, V., *L'essenza del modernismo*, Rome, 1921. Extrait de *Bilychnis*. — Desjardins, P., *Catholicisme et critique*. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy, Paris, 1905. — Fawkes, A., *Studies in modernism*, Londres, 1913. — Gentile, G., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909; 2e édit., 1921. — Grille, G., *La renaissance religieuse dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1907. Trad. angl., Londres, 1908. — Guignebert, Ch., *Modernisme et tradition catholique*, Paris, 1908. — Holtzmann, H., *Der Fall Loisy*, dans *Protestantische Monatshefte*, 1905, t. IX, p. 1-22; *Reformkatholizismus aus Italien, Frankreich und England*, *ibid.*, 1908, t. XII, p. 41-74, 171-174; *Der Reformkatholizismus in Deutschland*, *ibid.*, p. 369-385. — Inge, W.-R., *Liberal roman catholicism*, dans *Guardian*, 9 mars 1904. — Labanca, B., *I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti*, Rome, 1907. — Lilley, A.-L., *Modernism. A record and review*, Londres, 1908. — Michaud, E., *La crise doctrinale dans l'Église romaine actuelle*, dans *Revue internationale de théologie*, 1904, t. XII, p. 691-716; 1905, t. XIII, p. 165-174, 322-332, 506-534, 734-755; 1906, t. XIV, p. 83-112, 304-326, 512-529, 745-768. — Prezzolini, G., *Il cattolicismo rosso*, Naples, 1908. Trad. allem., par O. Ekkehard, *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus*, Iéna, 1909; *Cos'è il modernismo*, Milan, 1908. — Sabatier, P., *Les derniers ouvrages de l'abbé Loisy*, dans *Revue chrétienne*, 1904, t. LI, p. 42-52; *A propos de la séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1905; *Le mouvement religieux*, dans *Revue bleue*, 1906, Ve série, t. VI, p. 137-141; *La crise religieuse en France et en Italie*, dans *Hibbert Journal*, 1907, t. V, p. 277-295; *Un aspect de la crise*

catholique, dans *Revue chrétienne*, 1907, t. LIV, 1re p., p. 15-21; *Quatre ans de pontificat*, *ibid.*, 1907, t. LIV, 2e p., p. 253-269; *Les modernistes*. Notes d'histoire religieuse contemporaine, Paris, 1909. Trad. angl. par C.-M. Miles, *Modernism*, Londres, 1908. — Riou, G., *L'Église catholique et les modernistes*, dans *Revue* (ancienne *Revue des revues*), 1908, t. LXXIII, p. 23-27; *Le bilan du modernisme*, *ibid.*, 1910, t. LXXXVII, p. 145-157. — Salvatorelli, L., *Saggi di storia e politica religiosa*, Citta di Castello, 1914. — Slattery, J.-R., *The workings of modernism*, dans *American journal of theology*, 1909, t. XIII, p. 444-474.

Une critique rigoureuse s'impose à l'égard de ces écrits de circonstance, que la passion de leurs auteurs, soit à droite, soit à gauche, rend presque également tendancieux.

II. TRAVAUX

Ici encore il ne peut être question que de faire un choix dans une littérature dont l'abondance est plutôt faite pour embrouiller que pour éclairer le chercheur.

I. — Exposition historique

« Une histoire, un peu sûre et complète, du mouvement moderniste nous manque encore et, à vrai dire, peut à peine exister à cette distance des événements », a écrit L. de Grandmaison [1]. En effet, les divers essais tentés jusqu'à présent sont à peu près tous, par la force des choses, et le plus souvent par la volonté des auteurs, non pas des relations impartiales de la crise moderniste, mais des contributions plus ou moins importantes à la crise elle-même. Sous le bénéfice de cette observation, nous groupons ici les publications de caractère plutôt narratif, qui, à défaut d'une véritable histoire du modernisme, en fournissent les matériaux les plus essentiels. Et il va de soi que l'ordre chronologique est ici un élément d'appréciation.

1. CHRONIQUES DE LA CRISE. — Au jour le jour, les revues religieuses de l'époque, et parfois aussi les autres, s'efforcèrent de tenir leurs lecteurs au courant du mouvement moder-

1. *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 642. Ce qui ramène au rang d'une « fausse nouvelle » l'information recueillie par H. Loyson, vers 1912, d'après laquelle l'éminent jésuite « préparait une histoire du modernisme ». A. Houtin, *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, p. 220.

niste ou de ce qui passait alors pour tel. Quelques-unes de ces chroniques improvisées gardent encore leur intérêt.

1° Auteurs catholiques.

Le Bachelet, X.-M., *Le mouvement Schell*, dans *Études*, 1899, t. lxxviii, p. 622-645. — Brucker, J., *Le modernisme en Allemagne*, *ibid.*, 1908, t. cxv, p. 580-597. — Gougaud, L., *Le modernisme en Angleterre*, dans *Revue du clergé français*, 1909, t. lvii, p. 541-565. — Vidal, J.-M., *Le mouvement intellectuel religieux en Italie durant l'année 1908*, *ibid.*, p. 49-70; continué sous le titre de *Chronique du modernisme*, *ibid.*, 1910, t. lxii, p. 454-489. — Decker, M., *Le modernisme en Allemagne*, *ibid.*, 1909, t. lvii, p. 698-719. — Lapeyre, G.-G., *Le mouvement religieux dans les pays de langue allemande : Chez les catholiques*, *ibid.*, 1911, t. lxv, p. 26-35; 1912, t. lxix, p. 186-190. — Lebreton, J., *La controverse moderniste*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. vi, p. 456-471, 621-634. — Cazes, M.-Fr., *Autour du modernisme*, dans *Revue thomiste*, 1909, t. xvii, p. 198-220. — Anonyme, *La propaganda del modernismo in Italia*, dans *Civiltà cattolica*, 1910, t. i, p. 466-478, 583-596. — Pernot, M., *La politique de Pie X*, Paris, 1910.

Recueil des chroniques romaines écrites pour le *Journal des Débats* depuis 1906.

2° Auteurs non catholiques

Tony-André, L.-E., *Modernisme et modernistes en Italie*, dans *Revue chrétienne*, 1908, t. lv, p. 43-56. — Séché, A. et Bertaut, J., *Le modernisme en Italie*, dans *Revue*, 1908, t. lxxiv, p. 1-23. — Jordan, L.-H., *Modernism in Italy*, Londres, 1909. — Spectator novus, *Der Modernismus in Deutschland*, dans *Süddeutsche Monatshefte*, 1908, t. v, 2e p., p. 56-82. — Battaini, D., *Il modernismo religioso in Italia*, Mendrisio, 1914. Extrait de la *Cultura moderna*.

II. ÉTUDES D'ENSEMBLE. — Depuis longtemps déjà, le récit de la crise moderniste a tenté la plume des historiens.

1° Chez les protestants

Koll, K., *Der Modernismus*, Tubingue, 1908. Dans la collection : *Religionsgeschichtliche Volksbücher*.

« Admirable little German study of modernism from a protestant stand point. » M.-D. Petre, *Modernism*, p. 224.

Kübel, J., *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tubingue, 1909 (en réalité, 1908).

« Ouvrage... des plus aptes à renseigner le lecteur sur les vicissitudes du courant progressif dans le catholicisme romain. » *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 476. Sur les discussions qu'il provoqua dans les milieux intéressés en Allemagne, voir *Zwanzigste Jahrhundert*, 1908, t. VIII, n. 52; *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 31-32, 50-55, 84.

2° Chez les incroyants

Houtin, A., *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913 (en réalité, 1912).

Excellent documentary history of the movement (M.-D. Petre, *Modernism*, p. 4), mais *inadequate in its appreciation of the live and the spirit of the movement* (*ibid.*, p. 223). L'ouvrage est pareillement encensé dans *Neue Jahrhundert* (1912, t. IV, p. 583-585, 594-597, 605-608), sauf quelques restrictions (*ibid.*, p. 595 et 605) sur son exactitude en ce qui concerne l'Allemagne. Plus objectif est le jugement de M. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 571 : « Impartial, le livre ne pouvait l'être que difficilement, si près des événements ; histoire, pas davantage et pour la même raison. Il serait à peu près sans défaut s'il n'avait pas prétendu à la qualité d'histoire ni au mérite de l'impartialité. Chronique du modernisme, c'est cela qui est dans le livre, et c'est à cela que M. H. aurait dû borner ses ambitions. Il a voulu davantage et plusieurs ont le regret de trouver qu'il n'a pas entièrement réussi. » Sur l'intérêt rétrospectif qu'il présente du point de vue apologétique, voir B. Gaudeau, dans *Foi catholique*, 1912, t. X, p. 426-456. Réserves du côté moderniste par P. Dabry, dans *Revue chrétienne*, 1913, t. LX, p. 168-177, et Libero, dans *Cultura moderna*, 1913, p. 156-162.

N. B. — Toutes les références où le nom d'A. Houtin ne sera pas suivi d'autre indication se rapportent à cet ouvrage, que nous aurons trop souvent à rencontrer sur notre chemin pour qu'il soit nécessaire d'en reproduire le titre chaque fois. Les autres livres du même auteur seront désignés par le contexte ou par un rappel nominatif.

Gambaro, A., *Il modernismo*, s. l., 1912.

Thèse de doctorat soutenue devant l'université de Bologne le 9 décembre 1911. Contrairement au renseignement fourni par A. Houtin (p. 429), elle est bien imprimée, mais non mise dans le commerce. Un exemplaire s'en trouve à la Bibliothèque nationale, avec cette mention : *Edizione non venale.* Elle est dédiée *Ai modernisti... ultimi cavalieri dell'Ideale* et porte cette épigraphe de Renan : « Deux choses sont certaines : le catho-

licisme ne peut périr; le catholicisme ne peut rester tel qu'il est » (lettre du 20 avril 1884). D'après Miss Petre (*Modernism*, p. 225), ce serait « l'esquisse préliminaire d'un ouvrage plus étendu ». Celui-ci ne dépasse pas le niveau d'une ébauche des plus superficielles, où l'historien n'a guère à profiter.

3° Chez les modernistes

Schnitzer, J., *Der katholische Modernismus*, dans *Zeitschrift für Politik*, 1912, t. v, p. 1-218.

Publication signalée d'avance comme une « remarquable étude » dans *Revue moderniste intern.*, 1911, t. II, p. 425-426, et tout spécialement recensée plus tard (*ibid.*, 1912, t. III, p. 6-23). *Valuable, in particular, as a study of German modernism,* précise Miss Petre (*Modernism*, p. 232). Au grand regret de ses amis, ce vaste article ne semble pas avoir jamais été tiré à part.

Sous le même titre — ce qui autorise de trop fréquentes confusions — M. Schnitzer a également publié un petit livre de propagande (dans la collection : *Die Klassiker der Religion*, dirigée par G. Pfanmüller, t. III, Berlin-Schöneberg, 1912), qui se compose d'une courte introduction (p. 1-23) où est résumé le précédent, suivie d'une collection d'extraits empruntés aux divers auteurs, allemands, français, italiens ou anglais, qu'il plaît à M. Schnitzer de regarder comme « modernistes », mais qui sont loin de l'être tous en réalité ni de la même manière. Ce dernier opuscule a été dénommé par ses admirateurs le « bréviaire du modernisme » (*Neue Jahrhundert*, 1913, t. v, p. 193-194). L'un et l'autre sont des plaidoyers en faveur du « modernisme » au sens allemand, c'est-à-dire pris comme synonyme de liberté scientifique et d'esprit anti-ultramontain.

N. B. — On ne citera jamais que le premier de ces travaux, qui annule pratiquement le second.

Petre, M.-D., *Modernism. Its failure and its fruits*, Londres, 1918.

Composé et imprimé dès 1914, l'ouvrage fut retardé par la guerre. Il semble que l'auteur se soit d'abord proposé d'écrire une « histoire du modernisme » (voir Fr. von Hügel, *Selected letters*, p. 206 et 247). Bien qu'il contienne un certain nombre de textes et de renseignements ou d'appréciations, il se présente plutôt (p. 4) comme une « étude » sur le modernisme. Non pas que ce « petit livre » ait « pour objet » de « ressusciter » cette « vieille hérésie »; « mais c'est la plus belle, la plus bienveillante, peut-être aussi la plus juste oraison funèbre qu'il fût possible d'en écrire. » A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1920, nouv. sér., t. VI, p. 585.

Depuis, Miss Petre a eu l'occasion d'écrire sur deux de ses héros préférés : « Von Hügel a été sûrement un saint, mais

pas très sûrement un martyr; Tyrrell, au contraire, n'a pas été sûrement un saint, mais il a été sûrement un martyr, et du sang des martyrs. » *Congrès d'histoire du christianisme*, t. III, p. 238-239. Il suffit de cette appréciation pour montrer qu' « oraison funèbre » et panégyrique sont, chez elle, des genres voisins.

Buonaiuti, Ern., *Le modernisme catholique*, traduit de l'italien par René Monnot; Paris, 1927.

«... Histoire et... apologie du modernisme initial. Lui-même fut un des représentants les plus convaincus de ce mouvement... et il en reste peut-être le seul adhérent fidèle... Le ton, amer et passionné, est plutôt d'un partisan que d'un historien. » L. de Grandmaison, dans *Études*, 1927, t. CXCII, p. 494-495. — Assez curieusement les ouvrages des auteurs allemands sur le modernisme y sont définis (p. 153) comme des « histoires chronologiques ». Par opposition, la sienne affecte le caractère de ces synthèses à larges traits qui prétendent à la philosophie de l'histoire. Genre plus instructif sur la psychologie de l'auteur qu'utile pour la connaissance des faits. Seul le modernisme italien, et plus spécialement romain, y est touché avec quelque précision.

4º Chez les catholiques

Mourret, F., *La crise moderniste*, dans *Revue apologétique*, 1922-1923, t. XXXV, p. 5-23, 77-93, 145-152, 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673.

« Articles solides et objectifs ». L. de Grandmaison, dans *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 642.

Indépendamment de leur dogmatisme respectif, ces histoires ne présentent pas une égale valeur documentaire. Étant donné le caractère international du modernisme et la multiplicité de ses aspects, leurs auteurs, plus ou moins exactement renseignés sur leur milieu immédiat, ne le sont, en général, pas du tout, faute de pouvoir ou vouloir recourir aux sources elles-mêmes, sur la situation dans les autres pays. Toutes leurs généralisations doctrinales, *a fortiori* les qualifications individuelles, décernées le plus souvent sans preuves et viciées par l'*ignoratio elenchi*, sont à vérifier de près et la plupart à reviser complètement.

III. MONOGRAPHIES. — A ces esquisses d'histoire générale s'ajoutent plusieurs études partielles susceptibles d'éclaircir l'un ou l'autre coin du sujet.

Houtin, A., *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902; *L'américanisme*, Paris, 1904; *La question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906.

« Reportage documenté ». A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1906, t. XI, p. 570. Ce jugement peut être appliqué à toutes les autres publications de l'auteur, en ajoutant que ce « reportage » est non moins tendancieux. Personne, en effet, n'appartient davantage à cette catégorie d' « écrivains pessimistes » dont le même critique écrivait : « L'intransigeance de leur foi négative les empêche de percevoir autre chose que des ombres dans le tableau de l'histoire religieuse. » A. Loisy, *ibid.*, nouv. sér., 1910, t. I, p. 502.

La crise du clergé, Paris, 1907; 2e édit., 1908. — Saltet, L., *La question Herzog-Dupin.* Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années, Paris et Toulouse, 1908. — Portalié, E., *La critique de M. Turmel et « la question Herzog-Dupin »*. Questions de théologie historique, Paris, 1908. Extrait des *Études* (août-octobre 1908). — A. ten Hompel, *Indexbewegung und Kulturgesellschaft. Eine historische Darstellung*, Munster-en-W., 1908. — Erzberger, M., *Der Modernisteneid*, Berlin, 1911. — Frank, O., *Deutschland und die Modernismusbewegung*, Wiesbaden, 1911. — Grandmaison (de), L., *Pie X et son œuvre*, dans *Études*, 1914, t. CXL, p. 433-451; *Le démon de midi : Le roman du modernisme*, *ibid.*, 1915, t. CXLII, p. 90-103; *L'école catholique de Tubingue et les origines du modernisme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, t. X, p. 387-409. — Russo, M., *Il modernismo di Fogazzaro*, Catane, 1919. — Charles, P., *Le modernisme anglican*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1924, t. LI, p. 1-14. — Woodlock, F., *Modernists in council*, dans *The Month*, octobre 1925, p. 303-315; *English and american modernism*, dans *Gregorianum*, 1927, t. VIII, p. 23-40, 183-203. — Coolen, G., *La crise moderniste dans l'Église d'Angleterre : Le cas de l'évêque Barnes*, dans *Revue apologétique*, 1927, t. XLIV, p. 199-216. — Lewis, L.-C., *The philosophical principles of french modernism* (thèse), Philadelphie, 1925. — Fontaine, Nicolas (pseudonyme), *Saint-Siège, « Action française » et « catholiques intégraux »*, Paris, 1928. — Rivière, J., *Monseigneur Batiffol*, Paris, 1929. Extrait de la *Revue apologétique*, avril-mai 1929.

IV. SIMPLES NOTICES — Déjà le modernisme est entré dans les collections populaires ou les encyclopédies en cours de publication.

Tavernier, E., *Le modernisme*, Paris, 1912.

Mince plaquette parue sous les auspices de la Société bibliographique, où le mouvement moderniste est simplifié à l'usage du grand public par un journaliste disert.

Schnitzer, J., art. *Reformkatholizismus*, dans F.-M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tubingue, 1913, col. 2116-2128. — Engert, Th., art. *Modernismus*, dans *Realencyklopädie*, t. XXIV (supplément), Leipzig, 1913, p. 170-174. — Lilley, A.-L., art. *Modernism*, dans J. Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. VIII, Édimbourg, 1915, p. 763-768. — Rivière, J., art. *Modernisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, Paris, 1929, col. 2009-2047.

II. — Discussion doctrinale

En même temps qu'une crise extérieure dans la vie de l'Église, le modernisme représente un ensemble de doctrines ou de tendances dont les philosophes et théologiens catholiques, surtout après l'intervention du magistère, ont entrepris la discussion. Non seulement ces travaux de fond appartiennent, par leur existence même, à l'histoire du mouvement; mais ils peuvent, à l'occasion, en éclairer certains détails.

I. COMMENTAIRES DES DOCUMENTS PONTIFICAUX

Un groupe de théologiens de la Compagnie de Jésus : A. Durand, L. de Grandmaison, St. Harent, M. Chossat, *Le décret du Saint-Office*. Études et commentaires, Paris, 1907. Extrait de l'*Univers*.

Reproduit avec la signature des auteurs dans *Dictionnaire apologétique de la foi*, art. *Modernisme*, t. III, col. 592-637.

Lepin, M., *Christologie*. Commentaire des propositions XXVII-XXXVIII du décret du Saint-Office *Lamentabili*, Paris, 1908. Extrait de la *Croix*. — Lemius, J.-B., *Catéchisme sur le modernisme*, Paris, 1907. Trad. ital. par G. Joppolo, Rome, 1908. — Heiner, Fr., *Der neue Syllabus Pius X.*, Mayence, 1907; 2e édit., 1908. Trad. ital. par G. Straniero, Rome, 1908. — R. Fei, *De valore Syllabi Pii X*, Fribourg (Suisse), 1908. — Michelitsch, A., *Der neue Syllabus*, ou, suivant le titre intérieur, plus exact et plus complet, *Der biblisch-dogmatische « Syllabus » Pius X. sammt der Enzyklika gegen den Modernismus*, Graz et Vienne, 1908.

On y trouve en appendice une collection très étendue des

premiers articles consacrés aux documents pontificaux dans la presse d'Allemagne et d'Autriche.

Bessmer, J., *Philosophie und Theologie des Modernismus.* Eine Erklärung der Enzyklika, des Dekretes *Lamentabili* und des Eides wider den Modernismus, Fribourg-en-Br., 1912.

II. ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

1° Avant l'intervention de l'Église

Anonyme, *La valeur historique du dogme*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 338-357. Cf. 1905, p. 61-84, 128-138. — Batiffol, P., *Autour de Richard Simon, ibid.*, 1900, p. 257-268; *L'Évangile et l'Église, ibid.*, janvier 1903, p. 3-15; *Jésus et l'histoire*, Paris et Toulouse, 1904. Conférence donnée à l'Institut catholique de Toulouse, le 20 décembre 1903; *Autour des fondements de la foi* (avec le concours du P. Lagrange et d'E. Portalié), dans *Bulletin de litt., eccl.*, janvier-mars 1904; *Évolutionisme et histoire, ibid.*, juin 1906, p. 169-179.

La première et la dernière de ces études sont reproduites dans *Questions d'enseignement supérieur*, Paris, 1907.

Franon, Eug., *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme, ibid.*, juin 1903, p. 157-166; *Un scolastique anti-intellectualiste, ibid.*, juin 1905, p. 165-173; cf. p. 245-258; *La philosophie religieuse du P. Tyrrell, ibid.*, février 1906, p. 33-49. — Grandmaison (de), L., *L'Évangile et l'Église*, dans *Études*, 25 janvier 1903, t. xciv, p. 145-174; *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *Bulletin de litt. eccl.*, juillet-octobre 1905, p. 187-221. — Le Bachelet, X.-M., *De l'apologétique « traditionnelle » et de l'apologétique « moderne »*, dans *Études*, 1897, t. lxxii, p. 145-174, 369-385; puis en volume, Paris, 1897. — Lebreton, J., *Catholicisme*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1907, t. iv, p. 526-548. Réplique à *Théologisme* de G. Tyrrell. — Portalié, E., *L'explication morale des dogmes*, dans *Études*, juillet-août 1905, t. civ, p. 145-173, 318-342. — Prat, F., *Au fond d'un petit livre, ibid.*, 5 novembre 1903, t. xcvii, p. 305-324. — Wehrlé, J., *Le Christ et la conscience catholique*, dans *Quinzaine*, 16 août 1904, t. lix, p. 421-447; *De la nature du dogme*, dans *Revue biblique*, juillet 1905, nouv. sér., t. ii, p. 323-349.

2° Après l'intervention de l'Église

Bourchany, J., L. Périer et J. Tixeront, *Conférences apologétiques*, Paris, 1910. — Bourdeau, J., *Pragmatisme et modernisme*,

Paris, 1908. — Cremer, Th. (protestant), *Le problème religieux dans la philosophie de l'action*, avec préface de Victor Delbos, Paris, 1912. — Dehô, E., *La condamna del modernismo*, Rome, 1908.— Egerton, H. (pseudonyme), *Father Tyrell's modernism. An expository criticism of « Through Scylla and Charybdis »*, Londres, 1909. — Farges, A., *Synthèse du modernisme philosophique*, dans *Dict. apol.*, art. *Modernisme*, t. III, col. 637-665. — Fritz, J., *Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten*, Fribourg-en-Br., 1913. — Gardeil, A., *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910. — Gaudeau, B., *Les erreurs du modernisme*. Conférences données à l'Institut catholique de Paris et publiées dans *Foi catholique*, 1908-1910. — Gisler, A., *Der Modernismus*, Einsiedeln et Cologne, 1912; *Im Kampf gegen des Modernismus*, Stans, 1913. — Godrycz, J., *The doctrine of modernism and his refutation*, Philadelphie, 1908. — Grandmaison (de), L., *Le développement du dogme chrétien*, dans *Revue prat. d'apol.*, mai-juillet 1908.

Repris en même temps que l'article : *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *Le dogme chrétien* (œuvre posthume), Paris, 1928.

Lebreton, J., *L'encyclique et la théologie moderniste*, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 497-524. Trad. ital. par L. Zarantonnello, Vicence, 1908.

Reproduit en brochure sous le même titre, Paris, 1908, et, depuis, dans *Dict. apol.*, art. *Modernisme*, col. 665-695.

Leclère, A., *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, Paris, 1909. — Maumus, V., *Les modernistes*, Paris, 1909. — Mercier, D. (cardinal), *Le modernisme*, Bruxelles, 1908. — Murillo, L., *El progresso en la revelacion cristiana*, Rome, 1913. — Pesch, Chr., *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. Eine Untersuchung über dem Modernismus*, Fribourg-en-Br., 1908. Trad. ital. par U. Manucci, Rome, 1909.— Rickaby, J., *The modernist*, Londres, 1908. — Rosa, E., *L'enciclica « Pascendi » e il modernismo*, Rome, 1909. — Taille (de la), M., *Sur l'encyclique Pascendi*, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 645-669. Discours prononcé à la rentrée solennelle des Facultés catholiques de l'Ouest. — Thamiry, J., *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, Paris, 1908. — Tonquédec (de), J., *La notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »*, Paris, 1908; *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, 1913.—X., *La doctrine morale, juridique et sociale de l'Église en face du modernisme*, Lille, 1926.

LE MODERNISME DANS L'ÉGLISE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

NOTION DU MODERNISME

Étant donnée l'abondante production littéraire dont le modernisme fut jusqu'ici l'objet, il semblerait que la question de sa nature exacte ne puisse même pas se poser. L'expérience, au contraire, oblige à constater qu'elle est, non seulement toujours pendante, mais, au fond, beaucoup moins simple qu'on ne pourrait le penser. Ce qui n'est pas un motif d'en abandonner la solution, mais d'y procéder avec plus de rigueur.

I

S'il est des termes susceptibles d'éveiller par eux-mêmes dans l'esprit des notions précises, ce n'est certainement pas le cas pour celui-ci. « Nom de rencontre, a-t-on dit, de circonstance, de hasard, si toutefois ce n'est pas un nom de colère [1]. » En se gardant des insinuations et des hypothèses, il faut bien reconnaître que c'est une dénomination extrinsèque à la réalité qu'elle désigne. Si elle évoque tout au plus l'idée d'une inclination ou d'une préférence vers ce

1. P. Sabatier, *op. cit.*, p. 21.

qui est moderne, outre que ceci n'est pas nécessairement un mal, l'application en reste absolument indéterminée. D'où il suit que la définition qui se dérobe à l'analyse interne doit être demandée aux informations venues du dehors.

L'usage de ce terme révèle d'ailleurs une élasticité qui aggrave, au lieu de le corriger, le vague de son étymologie. Ce n'est évidemment pas dans le même sens que l'emploient les théologiens qui lui font une place dans leurs thèses, pour signifier un certain nombre d'erreurs en matière de foi, et les pamphlétaires d'*Action Française* qui le décochent aux adversaires de leur parti. Et pour ne parler que de ceux-là, le « modernisme moral » et social signalé naguère comme caractéristique de la théologie allemande au XVIIIe siècle [1] est assurément autre chose que le « modernisme » parfois imputé, pour les principes de sa psychologie religieuse, à l'école catholique de Tubingue [2]. Quand on lit que « Plutarque, Origène, furent des prêtres modernistes » [3] ou que « l'Église a traversé plus d'une crise moderniste » au cours de son histoire, et que « saint Thomas d'Aquin lui-même a fait en son temps figure de moderniste » [4], ce mot doit représenter une nuance différente que lorsqu'il est appliqué aux doctrines métaphysiques d'un penseur du IXe siècle [5] ou encore aux protestants réfutés par Bossuet [6].

A travers la diversité de ces acceptions, on aperçoit que ce mot prend une signification, tantôt psychologique, tantôt dogmatique. Dans le premier cas, il veut dire une certaine tendance sans objet autrement précis [7]; dans le

1. *Revue des sciences religieuses*, 1926, t. VI, p. 301 et 303. Cf. 1928, t. VIII, p. 477.

2. *Ibid.*, p. 250-251 et 256-266.

3. A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 89.

4. Ch. Guignebert, *op. cit.*, p. 206-207. On retrouve la même plaisanterie chez L.-C. Lewis, *The philosophical principles of french modernism*, p. 9.

5. F. Vernet, art. *Érigène* (Scot), dans *Dict. th. cath.*, t. V, col. 432.

6. K. Braig, dans *Hist.-pol. Blätter*, 1909, t. CXLIV, p. 737-747.

7. A prendre le terme dans ce sens, on a pu écrire : « Chaque époque a son modernisme, c'est-à-dire un engouement, plus ou moins fort, pour quelque idée nouvelle. » E. Tavernier, *Le modernisme*, p. 3. Ce qui est une raison de mieux spécifier le « modernisme » spécial à la nôtre.

second, au contraire, il recouvre un système très arrêté. Il n'est d'ailleurs pas trop malaisé de saisir la transition de l'un à l'autre sens. En effet, le système spécial visé sous le nom de modernisme affecte doublement la note de modernité, et parce qu'il est d'origine récente, et parce qu'il se propose de satisfaire à des aspirations censées actuelles. Ce qui permet de comprendre que, cette doctrine étant prise pour type, on ait pu en rapprocher, à tort ou à raison, celles du passé qui présentent avec elle quelque analogie. Tout cela n'est donc pas inconciliable; mais le moins qu'on puisse dire c'est qu'un certain effort s'impose pour le concilier.

Cependant la nécessité se fait d'autant plus sentir de préciser cette notion qu'elle se révèle moins univoque. Ni le théologien qui discute le modernisme, ni l'historien qui en doit suivre la genèse ne peuvent le faire avec un minimum de probité sans savoir exactement de quoi il s'agit. A ce besoin de clarté la gravité même de la cause s'ajoute comme un nouveau motif d'en déterminer plus soigneusement l'objet. On se trouve, d'un commun accord, en présence d'un enseignement de l'Église sur des matières qui intéressent la foi. La méthode scientifique s'unit à l'esprit religieux pour faire à tous une obligation de s'en tenir, suivant la vieille règle, *toti et soli definito*.

La tâche est ici d'autant plus urgente que les équivoques ont davantage embrouillé la question. Depuis que le modernisme a été condamné, la littérature de controverse s'est enrichie de familles telles que le modernisme littéraire, sociologique, juridique, moral, ascétique ou peut-être d'autres encore. A cette extension de l'objet matériel se joignait, par surcroît, l'affinement de l'objet formel. Le pape n'avait pas en vain parlé d'hérésie. Par symétrie avec les grandes crises du passé, le type complet a donné naissance à des variétés plus ou moins approchantes. C'est ainsi qu'on a vu apparaître le « semi-modernisme » et que la catégorie relativement précise des modernistes s'est élargie en celle des « modernisants ». En vertu du même sophisme, les adversaires de l'Église, pour faire croire que, sous le nom de modernisme, c'est toute la science catholique moderne qu'elle a condamnée, décernent à l'envi

l'appellation de « modernistes » à nos exégètes ou à nos historiens les plus considérés [1].

Sans attacher plus d'importance qu'il ne convient à ces surenchères du zèle doctrinal ou de la passion polémique, ne sont-elles pas, à leur manière, une invitation pressante à définir le concept authentique dont ces gloses plus ou moins tendancieuses voudraient se prévaloir, mais qui a seul qualité pour être retenu?

Le problème porte, d'ailleurs, en lui-même sa solution. Bien que le modernisme, en effet, se présente à notre esprit comme une certaine systématisation de la foi chrétienne et finisse, de ce chef, l'habitude aidant, par être considéré comme une sorte d'entité en soi, rien ne peut faire oublier les contingences historiques auxquelles il doit son origine et qui forment le plus clair de sa physionomie.

Qu'on ait pu, non sans raison, en chercher les ramifications dans l'espace et le temps, il n'en reste pas moins que le modernisme, comme le mot suffit à l'indiquer, est chose essentiellement moderne, phénomène récent et localisé. Ce nom est inséparable d'un mouvement d'idées qui se circonscrit aux alentours du xxe siècle. Tout ce qu'on peut dire de sa préexistence est une découverte faite après coup, et dont les résultats ne valent que par comparaison avec la réalité contemporaine qui sert désormais de critère à nos jugements.

Encore est-il que cette notion régulatrice n'a été obtenue que par l'intervention de l'autorité ecclésiastique. Non qu'il n'en existât, au préalable, pour parler le langage de l'École, toute la matière; mais il y manquait la forme qui seule donne aux êtres leur individualité. Bien des observateurs sans doute suivaient, à l'époque, le mouvement des idées dans le monde religieux et un plus grand nombre y étaient entraînés sans avoir le sentiment de ce qu'il contenait en gestation. Il a fallu le jugement de l'Église pour révéler le modernisme à l'opinion catholique et, dans bien des cas peut-être, à ses propres auteurs.

1. Ou bien, si, malgré tout, le terme paraît trop fort, il reste la ressource de découvrir en eux, quand on parle allemand, des tendances « modernistiques » (*modernistisch*). Ainsi Th. Engert, *Der deutsche Modernismus*, p. 8-9. Cf. p. 20-21.

De là résulte un double principe de méthode. C'est, d'une part, qu'aucune description subjective n'est de mise là où nous sommes en possession d'un signalement officiel : y ajouter quelque chose de son cru ne serait pas suivre les enseignements de l'autorité, mais y substituer indûment ses propres conceptions. Mais c'est aussi, d'autre part, l'assurance que nous avons le moyen sûr de connaître le modernisme tel que l'Église l'a vu et condamné. Il suffit pour cela de s'en tenir au portrait qu'elle-même a pris soin d'en tracer.

Cette première source d'informations peut, d'ailleurs, être complétée par le témoignage des écrivains qui, dès lors, se virent et se dirent touchés. Bien que l'Église n'ait pas donné ses références, l'hésitation n'était pas possible. Critique passionné de l'encyclique *Pascendi*, mais observateur sagace de son contenu, M. Loisy y a relevé « deux ou trois sources principales », savoir ses propres ouvrages et ceux de G. Tyrrell[1]. On ne fera donc pas fausse route en suivant les indications d'un guide aussi peu suspect. C'est ainsi que la notion du modernisme peut et doit être fixée, d'une manière strictement positive, d'après les actes officiels qui l'ont décrit et les œuvres de ceux qui en firent notoirement profession.

II

Au moyen de ce double critère, le premier trait qu'on voit aussitôt se dégager, comme distinctif du mouvement à définir, est sa tendance générale vers une conception dite moderne de la foi et de la vie religieuses, au sein de l'Église et censément à son profit.

Sans doute le magistère ecclésiastique suppose ce caractère acquis plutôt qu'il ne se préoccupe de l'affirmer. Mais n'est-ce pas ce qui ressort avec évidence du titre même de l'encyclique : *De modernistarum doctrinis*, de l'amour des nouveautés qu'elle dénonce chez eux dès les premières lignes, comme l'avait fait, au préalable, le décret *Lamentabili*, de l'inspiration foncière qui, d'après elle, préside à leurs projets

1. *Simples réflexions*, p. 15.

de réforme? Au demeurant, il n'est pas de titre que les tenants de l'école en question aient plus souvent et plus fermement revendiqué. Si l'idée est de tous les temps, nulle part elle ne fut aussi formellement érigée en règle de pensée et d'action. Qu'on en croie G. Tyrrell :

« Moderniste» opposé à «moderne» sous-entend que l'on insiste sur la modernité comme principe. Cela signifie la reconnaissance, de la part de la religion, des droits de la pensée moderne, la nécessité d'opérer une synthèse, non entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau sans distinction, mais entre ce qui, après avoir été passé au crible de la critique, est reconnu bon dans ce qui est ancien aussi bien que dans ce qui est nouveau [1].

Chez nous, M. Loisy déclarait pareillement connaître « un nombre assez déterminé de personnes, dont le trait commun est le désir d'adapter la religion catholique aux besoins intellectuels, moraux et sociaux du temps présent [2]. »

Plus qu'une simple tactique, c'est là pour eux une véritable nécessité. « Ce qui importe aujourd'hui est d'éclairer les problèmes qui se soulèvent et les positions que prennent respectivement à leur égard l'Église et l'homme moderne [3]. » Il en résulte cette « disposition de l'esprit, dont se vantait hier encore M. Buonaiuti, à regarder d'un œil bienveillant et à désirer avec ardeur toutes les conquêtes de l'époque moderne dans le domaine de la culture et du progrès social [4]. »

De cette attitude psychologique découlent des conséquences qui achèvent d'en préciser la direction. Les premières et les plus saillantes sont d'ordre négatif. Car il est entendu que la « mentalité moderne » aurait pour caractère d'être « compatible certes avec l'idéal religieux, mais irré-

1. G. Tyrrell, *Mediævalism*, p. 143; trad. fr., p. 172.

2. *Simples réflexions*, p. 13. Formule dont s'inspire à la lettre A. Houtin (p. 88) pour sa définition générale du modernisme. « Les modernistes, poursuivait M. Loisy (p. 257-258), sont tels... parce qu'ils sont modernes, parce qu'ils sont de leur temps. » Cf. p. 141 : « S'ils se sont rencontrés sur certains points, c'est parce qu'ils sont entrés par des chemins différents dans le courant de la pensée contemporaine. »

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Le modernisme catholique*, p. 62.

ductiblement réfractaire à l'orthodoxie catholique et même à l'orthodoxie chrétienne [1]. »

Un travail critique est donc nécessaire pour discerner les éléments caducs de cette « orthodoxie ». Divers par l'origine, l'éducation et la tournure de leurs préoccupations professionnelles, les modernistes n'auraient pas seulement en commun leur sincérité subjective. « Ils se sont rencontrés sur certains points, et d'abord sur la nécessité d'une réforme de l'enseignement catholique [2]. »

Plus aigu dans l'Église, ce besoin existerait également dans les autres confessions. De sorte qu'il faudrait voir dans le modernisme un cas particulier de la loi générale de progrès qui caractérise notre époque, avec le conflit qui en résulte entre la nouveauté nécessaire et l'autorité vieillie. C'est dans ce sens qu'il apparaît et sourit à un théologien anglican.

Le modernisme consiste dans la prétention de l'esprit moderne à déterminer ce qui est vrai, juste et beau d'après les lumières de sa propre expérience, même si ses conclusions personnelles contredisent celles de la tradition... Sa tâche intellectuelle est la critique de la tradition à la lumière de la recherche et d'une expérience plus élargie, dans l'intention de la formuler et interpréter à nouveau pour la faire servir aux besoins de l'âge présent [3].

Cet aspect négatif du modernisme n'était pourtant que l'œuvre préliminaire de déblaiement pour aboutir à la reconstruction religieuse réclamée par nos contemporains. Or, de cet édifice nouveau, on n'a pas toujours suffisamment observé que c'est à l'Église dûment rajeunie qu'il prétendait demander les fondements et les cadres.

Personne n'a fait sonner plus haut que M. Loisy ses intentions catholiques. De la proposition 65 condamnée par le décret *Lamentabili* ressort l'affirmation positive suivante : « Le catholicisme d'aujourd'hui peut se concilier avec la vraie science sans qu'il se transforme en un christia-

1. A. Houtin, p. 396. Voir de même Ch. Guignebert, *Modernisme et tradition catholique*, p. 158, qui pose en dogme « l'incompatibilité primordiale de l'esprit catholique et de l'esprit moderne. »

2. A. Loisy, *op. cit.*, p. 141. Cf. Buonaiuti, p. 38, qui leur fait honneur d'avoir voulu « barrer la route à la conception pharisaïque et jésuitique de l'Église catholique dans les pays latins. »

3. Major, *English modernism*, p. 8.

nisme non dogmatique, c'est-à-dire en protestantisme large et libéral. » Après avoir ainsi dégagé cette contradictoire, l'auteur continuait : « Voilà justement l'idée qui a inspiré *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre* [1]. »

Vers la même époque, empruntant une formule assez usuelle de la langue théologique, l'auteur prétendait sauver par son système « la substance de la révélation biblique, du Christ et de l'Église [2]. » Ses ouvrages auraient été des « livres d'apologétique ». Et d'abord à son usage personnel : « Ils représentent, dit-il, l'effort que j'ai fait pour me maintenir moi-même dans le catholicisme, » mais aussi à l'usage des autres qui se heurteraient aux mêmes difficultés : « La crise de la foi... n'a pas été déchaînée par mes publications. J'en suis la victime bien plus que l'agent. La sachant inévitable. j'ai essayé de la modérer [3]. » De telle sorte que le modernisme entendait se présenter comme une œuvre de croyants, et doit se ranger historiquement dans la série des tentatives, faites en vue de réaliser l'accord de la science et de la foi [4].

Aussi la méthode était-elle, comme on l'a dit, de « rester dans l'Église pour la réformer [5]. » « Rester, conseillait effectivement aux novateurs G. Tyrrell, et faire tout leur possible pour développer des idées plus saines. » Consigne illustrée d'un exemple typique. « Si les réformateurs du XVIe siècle étaient demeurés dans l'Église, ils seraient peut-être arrivés à une solution plus tardive, mais sûrement plus saine que celle qui fut réalisée à Trente [6]. » Toutes déclarations que venaient appuyer de vigoureuses critiques à l'adresse de l'individualisme protestant.

On s'explique par là que P. Sabatier ait pu écrire sans trop de paradoxe : « Si on voulait donner aux modernistes leur vrai nom, il faudrait les appeler, tout purement et simple-

1. *Simples réflexions*, p. 138.
2. Lettre du 28 janvier 1906, dans *Quelques lettres*, p. 47.
3. Lettre du 1er août 1907, *ibid.*, p. 220-221.
4. Cf. M.-D. Petre, *Modernism*, p. 2-3, 45. « Modernisme de croyants catholiques », écrit-elle encore de ses amis anglais. *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 226.
5. A. Houtin, p. 102.
6. Hilaire Bourdon (pseudonyme de G. Tyrrell), *The Church and the future*, p. 161.

ment, catholiques. Ils le sont, en effet, complètement, dans le sens religieux, philosophique et historique du mot[1]. » Un apologiste du parti les dénomme, d'un terme très expressif, « les libres-penseurs du catholicisme », mais en marquant bien que cette « libre-pensée » comportait encore un reste de foi. « Car ils n'acceptaient leur tradition religieuse que dans la mesure et dans le sens que leur raison scientifique et leur conscience éclairée pouvaient la consentir[2]. » Ce qui indique une manière très libre, à n'en pas douter, de concevoir le catholicisme, mais tout autant l'intention de ne pas rompre avec lui.

« Ni détruire ni reconstruire, mais sauvegarder en renouvelant » : tel fut, d'après un de leurs interprètes, « le but avéré des modernistes de la première heure[3]. » « Effort accompli, témoigne de son côté M. Buonaiuti, pour faire revivre les valeurs chrétiennes, en opérant une révision des conceptions et des habitudes intellectuelles[4]. » Une expression de l'encyclique *Pascendi* résume bien cette psychologie complexe : *Ecclesiæ... renovatores ...se jactitant*[5]. On ne « renouvelle » que ce qui en a besoin; mais n'est-il pas clair aussi qu'on ne prend cette peine que pour ce qui paraît le mériter? De ces deux facteurs connexes le modernisme catholique fut le produit.

III

Mais ce n'est évidemment là qu'un trait de surface. Car bien des croyants se sont dits et se disent encore aujourd'hui modernes. La question est de savoir ce qu'il faut entendre par là, d'un sage progrès qui s'efforce d'adapter au temps présent le dépôt traditionnel ou d'une transformation radicale qui équivaudrait à le liquider.

Ceux des catholiques qui ont pu excéder sur ce point ne le firent pas tous de la même façon. Déjà le *Syllabus* condam-

1. *Les modernistes*, p. 24. Cf. p. 41.
2. A. d'Estienne, dans *Revue moderniste internationale*, 1911, t. II, p. 316-317.
3. B. Nicollier, *ibid.*, 1912, t. III, p. 2.
4. E. Buonaiuti, p. 24. Cf. p. 49. Ailleurs, par exemple, p. 200-203, l'auteur solidarise Église et christianisme qu'il semblait ici séparer.
5. Édit. de la Bonne Presse, p. 4. Cf. p. 14.

nait, chez les libéraux du siècle dernier, la prétention de réconcilier l'Église et la « civilisation moderne ». Or, avec des mots semblables, c'est de tout autre chose qu'il s'agissait dans le mouvement actuel. Au mieux, le modernisme étymologique n'évoque donc par lui-même qu'une tendance qu'il faut caractériser par son aboutissement. Et il n'est pas de sophisme plus souvent commis, soit chez les panégyristes qui, à l'encontre des censures officielles, glorifient les efforts passés du modernisme et voudraient encore faire croire à son avenir, soit chez quelques-uns de ses adversaires qui s'attachent à compromettre sous cette étiquette commode les tentatives les plus légitimes de renouvellement, que de s'en tenir, si l'on peut ainsi dire, au genre prochain dont se réclame le modernisme sans prendre garde à la différence spécifique dont le caractère achève d'en intégrer la notion.

Seuls ici les documents de l'Église nous peuvent servir de guides sûrs. Car, si rien n'est historiquement plus incontestable que l'existence, il y a un quart de siècle, d'un courant général qui poussait apôtres et penseurs à rendre plus modernes les formes de la doctrine et de l'action catholiques, il est non moins certain que tout n'y était pas condamnable et que tout n'y fut pas condamné. La discrimination de ses éléments, longtemps laissée à l'initiative de chacun, a été faite officiellement par l'autorité ecclésiastique. Précisément parce que le terme modernisme est essentiellement indéterminé, elle se devait d'en délimiter le sens et le contenu. Elle n'y a pas manqué.

Une première donnée à retenir, c'est que le modernisme exposé par Pie X est d'ordre essentiellement théologique. Les répercussions qu'il entraîne sur l'histoire, l'apologétique ou la réforme de l'Église ne sont décrites que pour illustrer par leurs conséquences la portée de ses principes, auxquels est consacrée la première et la plus grande partie de l'encyclique *Pascendi*. Or il ne s'agit là que du dogme et de la philosophie qui en est la base. Rien dans le document pontifical ne donne le droit d'y englober autre chose.

Mais, dans cet ordre d'idées, le modernisme ne tend à rien de moins qu'à pervertir toute l'économie de la doctrine chrétienne. En gros, c'est un composé dont les composants sont l'agnosticisme, l'immanentisme et l'évolutionnisme reli-

gieux. A cause de l'ampleur et de la gravité de ses applications, le pape le dénonce comme « le rendez-vous de toutes les hérésies »; mais sa note distinctive est de s'attaquer, pour les dissoudre en un pur subjectivisme, à ces notions de révélation, de foi et de dogme qui sont les fondements du christianisme traditionnel.

Toute la question sera de savoir si cette révolution doctrinale ne fut pas imaginaire. Les déclarations catholiques des modernistes les plus avérés tendraient à le faire croire et, de bonne heure, leurs apologistes ne manquèrent pas de les exploiter.

Par ce terme de modernistes, on a voulu insinuer qu'ils font la cour à la génération actuelle, qu'ils s'apprêtent à signer avec elle des concordats, pour ne pas dire des capitulations... Il n'y a rien, absolument rien, d'un effort pareil de la part de ceux dont nous parlons... Les modernistes ne sont donc pas des néo-catholiques, ni même des réformistes... : ils acceptent tout le passé de l'Église sans en rien excepter [1].

Cette fiction complaisante était pourtant, dès ce moment-là, impitoyablement déchirée par M. Loisy, qui parlait de « défenseurs qui sont en même temps, et comme malgré eux (?), des réformateurs [2]. » Et les faits nous diront assez quel fut le radicalisme de leur réforme. Qu'il suffise, en attendant, de noter que l'alibi, invoqué par les premiers modernistes et retenu par leurs avocats, n'arrivait dès lors pas à donner le change aux arbitres impartiaux. Témoin ce verdict d'un protestant contemporain :

La lutte ne porte plus sur un dogme isolé ou un fragment de doctrine, mais sur l'ensemble de la foi chrétienne telle que jusqu'ici l'Église catholique l'avait comprise et affirmée. Un groupe remarquable par le nom de ses chefs a tenté, entre la foi catholique et la pensée moderne, une adaptation qui aboutissait, en réalité, au renversement complet de tout le système théologique et hiérarchique du catholicisme [3].

Pour avoir la notion adéquate du modernisme catholique il faut donc réunir le principe général dont il se prévaut et

1. P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 23.
2. *Simples réflexions*, p. 234.
3. K. Holl, *Der Modernismus*, p. 3.

l'application ruineuse qu'il en fait. Dans l'expression « catholicisme moderne », on en est venu, suivant une formule savoureuse à « grossir indéfiniment l'épithète au préjudice du substantif, au risque de sacrifier la substance à l'accident et d'atteindre le catholicisme jusqu'en son essence sous prétexte de le moderniser »[1]. Bien qu'il n'y soit pas fait état des intentions apologétiques qui furent un des caractères les plus marqués du modernisme, on peut accepter la définition concrète qu'avec moins de pittoresque littéraire, mais plus de précision théologique, en a donné L. de Grandmaison :

Est moderniste celui qui entretient la double conviction : 1° que, sûr des points définis, intéressant le fonds doctrinal ou moral de la religion chrétienne, il peut y avoir des conflits réels entre la position traditionnelle et la moderne; et 2° que, dans ce cas, c'est le traditionnel qui doit ordinairement être adapté au moderne, par voie de retouche et, au besoin, de changement radical ou d'abandon[2].

Au total, ce qu'il faut entendre par modernisme, c'est un mouvement doctrinal qui se donna pour but d'harmoniser avec les postulats du subjectivisme moderne les principes fondamentaux du dogme chrétien, mais arrivait à le compromettre ou à le détruire sur des points que l'Église tient pour essentiels. C'est ainsi que le définit l'autorité pontificale qui l'a frappé de ses anathèmes, ainsi que le présentent, en définitive, ceux qui en furent les promoteurs. L'historien a donc ici tous les moyens de se mouvoir sur un terrain ferme : là où se rencontrent ces deux prémisses ou leurs conséquences, il peut parler de modernisme chez des catholiques; mais il ne le peut pas là où elles font défaut.

1. *Ami du clergé*, 1907, t. XXIX, p. 868.
2. *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 644.

CHAPITRE II

LE TERME « MODERNISME »

Quand parut l'encyclique *Pascendi*, qui condamnait le « modernisme » et les « modernistes », ces termes firent, au premier abord, l'impression d'être des néologismes de circonstance. « Phénomène si bien récent, écrivait du système le « vieux moraliste » de l'*Ami du clergé*, qu'on a dû ajouter à la langue un mot créé tout exprès pour le désigner [1]. » « Je ne connais, assurait pareillement en Amérique le professeur Ch.-A. Briggs, aucun usage de ce terme comme désignation d'un parti si ce n'est en Hollande, dans les luttes religieuses entre protestants libéraux et conservateurs. Les termes « vues modernes », « hommes modernes » et autres expressions similaires sont communs; mais « moderniste » comme appliqué à un parti religieux dans l'Église catholique est absent de nos dictionnaires [2]. »

Après ce premier mouvement de surprise commencèrent les recherches positives. Le besoin, en effet, pouvait-il ne pas se faire sentir de scruter l'origine de ces termes, à peine usités jusque-là sinon tout à fait inconnus, qui apparaissaient tout d'un coup au grand jour de l'actualité? De divers côtés, les érudits se mirent en quête et les renseignements affluèrent en plus grand nombre qu'on n'aurait pu le croire, assez, en tout cas, pour établir que ce qui avait paru être une nouveauté de l'encyclique — et qui l'était en un certain sens — n'avait pourtant rien d'une création *ex nihilo*.

C'est ainsi que, presque dès le premier jour, le pasteur J. Kübel jetait un coup d'œil sur la littérature alle-

1. *Ami du clergé*, 26 septembre 1907, t. XXIX, p. 868.
2. Ch.-A. Briggs, dans *North american review*, 1908, t. CLXXXVII, p. 202.

mande[1], le P. Vermeersch sur celle des Pays-Bas[2], tandis que, pour justifier l'acception élargie dont il avait crû pouvoir prendre l'initiative, R. von Kralik exhumait des précédents dans les divers dictionnaires européens[3] et que le désir de disculper le Saint-Siège conduisait quelques-uns de ses défenseurs à noter, avec plus ou moins de succès, l'usage antérieur de ce terme litigieux chez les publicistes italiens de la veille[4]. Les principaux résultats de ces diverses moissons ont été réunis par A. Houtin[5], avec l'appoint de ses glanes personnelles. Encore est-il qu'à sa gerbe déjà considérable il n'est pas impossible d'ajouter quelques nouveaux épis.

I

« Modernisme » et « moderniste » se rattachent à la racine « moderne », d'où il semble qu'ils dussent assez normalement dériver. D'une manière générale pourtant, cette dérivation se révèle plutôt assez tardive.

Jusqu'à plus ample informé, le premier emploi connu de l'adjectif est fourni par Luther. A côté des « grécistes » et des « floristes » qu'il poursuit de ses sarcasmes, le réformateur mentionne, en effet, les « modernistes »[6]. Ses interprètes reconnaissent là une allusion aux nominalistes, qui, de fait, représentaient, à l'égard de la scolastique antérieure, une direction dès lors qualifiée de « moderne ». On conçoit que Luther, très hostile à cette école, ait pu accueillir, si même il

1. J. Kübel, *Geschichte des kath. Modernismus* (1909), p. 230.

2. A. Vermeersch, *De modernismo* (1910), p. (1).

3. R. von Kralik, *Ein Jahr kath. Literaturbewegung*, 3e édit., Ratisbonne, 1910, p. 67-68.

4. Voir Th. Delmont, *Modernisme et modernistes* (1909), p. 1. Cf. p. 18.

5. *Hist. du modernisme cath.*, p. 81-86. Mais l'auteur ne distingue pas ses propres trouvailles des indications qu'il emprunte à ses prédécesseurs. La chronologie bibliographique permet de faire ce départ avec une suffisante approximation.

6. *An die Burgermeyster... ynn Deutschen landen* (1524), dans *Luthers Werke*, édit. de Weimar, t. xv, 1899, p. 52. Cf. p. 50. Ce texte est déjà relevé dans J. Kübel, *loc. cit.*

ne l'a forgé, un vocable polémique établi sur l'exagération voulue de ce caractère [1].

Il ne s'agit d'ailleurs là que d'un précédent tout à fait isolé. Sans doute ce terme est-il d'usage courant dans la littérature anglaise. On en cite de nombreux exemples à partir du XVIe siècle, ainsi que, depuis le XVIIIe, de son corrélatif abstrait [2]. Mais l'un et l'autre sont absolument indépendants de Luther, et s'emploient simplement pour traduire une tendance à la nouveauté sans aucune signification doctrinale [3]. En Allemagne, ce mot ne semble pas avoir eu le même succès. Non seulement il est ignoré des anciens lexiques indigènes [4], mais il est curieux de noter que même les traducteurs des dictionnaires anglais évitent de s'en servir à l'endroit correspondant, et préfèrent recourir à des périphrases ou à des synonymes [5].

Chez nous, le plus ancien témoin connu du terme concret est J.-J. Rousseau, qui s'en sert pour qualifier les tenants de certaine forme de matérialisme qu'il se propose de réfuter :

Vous, matérialiste, qui me parlez d'une substance unique,... vous êtes obligé de résoudre mes difficultés d'une façon pleine-

1. Quelques éditions, il est vrai, ont corrigé ce terme en « modistes », leçon qui donnerait un sens acceptable à l'adresse des grammairiens du temps qui écrivaient des traités *De modis significandi*. Mais les éditeurs de Weimar ne voient aucune raison d'abandonner le texte reçu. En quoi ils se réfèrent aux conclusions formulées par O. Albrecht, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXX, 1897, p. 708-709.

2. H. Bradley, dans J. Murray, *A new english dictionary*, Oxford, 1908, t. VI, 2e p., p. 573-574.

3. A côté de *modernism*, la plupart des dictionnaires connaissent aussi, dans le même sens, le terme cousin *moderness*.

4. Il ne figure pas dans J. et W. Grimm, ni dans D. Sanders, bien que tous deux connaissent l'adjectif *modern*, et que d'autres admettent le verbe *modernisieren*.

5. Voir N. Bailey, trad. Fahrenkrüger, Iéna, 1822, p. 633; Chr. Ludwig, *A dictionary english, german and french*, Leipzig, 1791, p. 541; J.-G. Flügel, *A complete dictionary*, Leipzig, 1830, p. 673.

Il n'est mentionné par les spécialistes qu'à titre de terme étranger et souvent proscrit comme barbare. Voir D. Sanders, *Fremdwörterbuch*, 2e édit., Leipzig, 1891, t. II, p. 81; J.-Chr.-A. Heyses, *Allgemeines Fremdwörterbuch*, 20e édit., Hanovre, 1919, p. 551. Renseignements dus à R. von Kralik, *op. cit.*, p. 67, d'où ils sont passés dans A. Houtin, p. 88, mais avec beaucoup de vague et quelques confusions.

ment satisfaisante... Vous, épicurien, vous composez l'âme d'atomes subtils... Vous, *moderniste*, vous me montrez une cellule organique [1]...

Cette autorité n'a pas suffi à faire entrer le mot dans le dictionnaire de l'Académie française [2]; mais elle est retenue par Littré, qui généralise d'ailleurs la notion du « moderniste » en le définissant : « Celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité [3]. » On trouve également ce texte et cette définition dans Larousse, qui signale, en outre, cette autre application assez ancienne : « Philosophe ou historien qui nie l'antiquité des civilisations chinoise, indienne, égyptienne et regarde les Grecs comme les véritables fondateurs de la civilisation générale, » avec, en guise de preuve, cette seule citation sans référence : « On s'étonne qu'il y ait des *modernistes* parmi les gens qui savent lire [4]. »

En dehors de cette acceptation technique, sans doute éphémère et aujourd'hui bien oubliée, et de l'allusion polémique, unique en son genre, que contient l'œuvre de Luther, le terme modernisme garde partout ailleurs, en Angleterre où il est courant aussi bien qu'en France où il est plus rare, une signification conforme à son étymologie, c'est-à-dire le souci d'être moderne, l'affectation de suivre les goûts du moment.

Suivant le principe adopté pour critère, cette disposition peut être interprétée en bonne ou en mauvaise part. Dans l'ordre littéraire, elle peut signifier la tendance au néologisme, la rupture avec l'art classique : c'est pourquoi, chez les auteurs anglais, *modernism* fut souvent un qualificatif de blâme [5]. Mais par là on peut aussi entendre la fraîcheur et la nouveauté de l'inspiration : ce qui devient alors une qualité.

A cette nuance favorable et optimiste se rattachent les auteurs français qui ont usé de ce terme. Telle était évidem-

1. J.-J. Rousseau, Lettre du 15 janvier 1769, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1824, t. XXII, p. 134.

2. Il est encore absent de la 7e édition, Paris, 1878.

3. E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. II, p. 585. Cette définition est déjà signalée, ainsi que le texte de Rousseau, dans A. Vermeersch, *loc. cit.*

4. Larousse, *Grand dictionnaire universel*, t. XI, Paris, 1874, p. 362.

5. Dans une lettre à Pope, en date du 23 juillet 1737, Swift déplorait « the corruption of english by... quaint *modernisms* ». J. Murray, *loc. cit.*

ment l'intention des jeunes poètes qui créèrent, en 1884-1885, une *Revue moderniste, littéraire, artistique et philosophique.* De même un prêtre du diocèse d'Auch, M. Clergeac, présentait « le modernisme en littérature » comme « une manière plus large de comprendre et de saisir l'œuvre d'art, l'accueil bienveillant que nous ferons aux diverses manifestations de l'idéal » [1]. Jusque sous des plumes théologiques, le mot restait synonyme de saine actualité. C'est ainsi qu'un recenseur anonyme du P. Semeria pouvait relever chez lui, entre autres mérites, « un modernisme de bon aloi » [2], et que Mgr Batiffol a parlé du « modernisme de Bautain » [3]. N'est-ce pas l'époque où F. Brunetière célébrait, pour lui en faire un titre de gloire, la « modernité » de Bossuet?

Mais, appliqué à une doctrine religieuse comme celle du christianisme qui vit de tradition, le « modernisme » était presque nécessairement prédestiné à rendre un son fâcheux. Aussitôt qu'il entrerait sur ce nouveau terrain, une rapide évolution sémantique allait peu à peu le rapprocher de son sens actuel.

II

Ce rapprochement s'est fait en deux étapes que le même terme a servi à désigner.

Dans son opposition à l'Ancien Régime, le XIXe siècle a fait, de bonne heure, entrer l'émancipation de la conduite et de la pensée par rapport à la foi religieuse, c'est-à-dire pratiquement l'indifférence ou même l'hostilité à l'égard de l'Église. Aux penseurs qui se plaisent à méditer la philosophie de l'histoire, ce trait a paru suffisamment caractéristique de notre

1. A. Clergeac, *Le modernisme en littérature.* Discours prononcé à la distribution solennelle des prix du collège de Gimont (Gers), le 25 juillet 1901. Voir A. Houtin, p. 84. Mais l'auteur se trompe en faisant de M. Clergeac, sous prétexte que son discours est imprimé à Toulouse, « un prêtre du clergé toulousain ».

2. *Bulletin de litt. eccl.*, avril 1903, p. 127. Un an plus tôt, le même qualificatif était appliqué à Mgr Batiffol par L. de Grandmaison, *Études*, t. XCII, 1902, p. 554, pour l'allure littéraire de ses *Études d'histoire et de théologie positive.*

3. *Ibid.*, novembre 1903, p. 273.

époque pour être signalé et flétri sous un nom spécial : le « modernisme » est pour eux l'antithèse du passé traditionnel.

Il était naturel que, dans cette voie, le premier pas fût fait par un écrivain de langue anglaise. Étant un nom commun déjà usuel, « modernisme » était tout prêt à se transformer en un nom propre pour traduire cette forme si importante et si funeste de « modernité ».

Dans ce sens, dès 1853, John Ruskin distinguait trois périodes dans l'histoire du monde : le « classicalisme », marqué par le règne de la civilisation païenne; le « médiévalisme », où la loi chrétienne régnait sur les individus et les sociétés; le « modernisme » enfin, que l'auteur fait commencer au XVe siècle et qui est, au contraire, caractérisé par la négation du Christ [1]. Ici « modernisme » prend manifestement le sens de déviation et d'erreur sous prétexte de nouveauté. Et si l'auteur en restreint l'application à l'ordre politique et social, d'autres l'étendraient aisément à la philosophie qui en est le principe.

Cette nuance péjorative ne pouvait que s'accentuer à mesure que s'accusaient davantage, à l'encontre de l'antique foi, ce que M. Séailles s'est plu à dénommer, avec quelque emphase, « les affirmations de la conscience moderne ». Aussi le « modernisme » est-il devenu, chez beaucoup, une sorte d'étiquette globale pour désigner la somme des doctrines antichrétiennes du temps présent.

On le trouve abondamment dans cette acception — parfois d'ailleurs sur le même rang que le « naturalisme » et le « sécularisme », le « concessionnisme » et le « minimisme » — chez un polémiste de langue allemande dont l'ouvrage tumultueux fit quelque bruit au début du siècle : le dominicain A.-M. Weiss [2].

1. J. Ruskin, *Conférence sur le Préraphaëlisme*, 18 novembre 1853, ainsi analysée dans A. Houtin, p. 82-83.

2. A.-M. Weiss, *Die religiöse Gefahr* (1904), p. 93, 372, 419, 513-514. Voir la traduction française par L. Collin, *Le péril religieux* (1906), p. 86, 323, 356-360.

Comme synonyme l'auteur admet (*ibid.*, p. 93) un autre substantif, que le traducteur n'a pas su faire passer en français : *Die Moderne*, c'est-à-dire littéralement « la moderne » et qui équivaut sans doute à « modernité ». D'après un article écrit en 1904 et donné par le P. Weiss à la *Theol.-prakt. Quartalschrift* de Linz, 1905, t. LVIII, p. 266-274, ce terme aurait été courant, à l'époque, dans le monde de l'art et de la

Au sein de l'Église, l'auteur connaît aussi « un christianisme modernisé »[1]; mais, d'ordinaire, il lui conserve encore sa désignation, traditionnelle en Allemagne, de *Reformkatholizismus*[2].

Sous la plume du P. de la Barre, qui publiait, un an auparavant, un petit article intitulé : « Orthodoxie et modernisme »[3], le sens de ce terme n'est pas autrement déterminé. Outre qu'il n'y est question que de littérature, le titre, que rien dans la suite ne vient expliquer, a plutôt l'air de viser les erreurs modernes que le libéralisme imprudent de ceux qui, chez nous, seraient enclins à leur accorder trop de sympathie.

Quand des chrétiens ont paru suspects de compromission avec ces tendances, il était obvie de leur infliger la même épithète qu'aux adversaires du dehors. C'est la Hollande, suivant la réminiscence du Dr Briggs, qui semble avoir ici frayé la voie. Il y a plus de trois quarts de siècle que, pour caractériser et dénoncer les hardiesses déjà flagrantes du protestantisme néerlandais, un théologien de l'école conser-

littérature. Mais il était déjà démodé au moment où l'auteur reprenait ces pages dans son volume : *Lebens- und Gewissensfragen*, Fribourg-en-Br., 1911, t. I, p. 566-581.

Il faut d'ailleurs noter que « modernisme » n'est quelquefois, chez lui, qu'un simple nom commun, quand, par exemple, il définit le libéralisme comme « un amalgame de modernisme et de tradition », (p. 301; cf. trad. fr., p. 268). Quand il prend spécialement soin d'en préciser la signification, il le solidarise avec l'« autonomie » chère à la philosophie moderne, c'est-à-dire « l'individualisme, principe du libre examen et du libre choix en tout ce qui concerne la foi, la religion et la morale » (p. 166; trad. fr., p. 148). C'est pourquoi Kant est, pour lui, le « philosophe du modernisme » (p. 511. Cf. p. 426; trad. fr., p. 360-362).

1. *Ibid.*, p. 307; trad. fr., p. 272. Cf. p. 358; trad. fr., p. 312-313.

2. Voir p. 246 et 296. Le traducteur français force la note et fausse le sens, quand il rend ce terme, désignation spécifique d'une situation spéciale à l'Allemagne, par « néo-catholicisme » (p. 219 et 263).

Une seule fois le « modernisme » apparaît ici comme un mouvement intra-chrétien, et sous une forme tellement confuse qu'il est difficile de s'en faire une idée. « Les efforts du *modernisme* pour ramener le catholicisme et le protestantisme au christianisme du Christ, pour ensuite faire de ce pur christianisme, en le réconciliant avec la façon moderne d'envisager le monde, la « religion en soi » ne suffisent pas à la libre-pensée » (p. 95; trad. fr., p. 88). On peut néanmoins retenir cette formule comme une anticipation analogue à celle que nous signalerons plus bas (p. 28).

3. *Études*, 20 janvier 1903, t. XCIV, p. 240-249.

vatrice, le Dr Abraham Kuyper, publiait un ouvrage sous ce titre : *Le modernisme fée Morgane sur le terrain chrétien* [1]. Depuis lors, l'expression serait restée « d'un usage assez répandu » aux Pays-Bas [2].

Elle allait être recueillie ou retrouvée, au service d'une semblable cause, par un écrivain catholique des mêmes régions. Dix ans plus tard, en effet, l'économiste belge Ch. Périn décrivait « le modernisme dans l'Église d'après les lettres inédites de Lamennais » [3]. D'après lui, « l'essence du modernisme » serait « la prétention d'éliminer Dieu de la vie sociale. » Et il avoue que, pris dans ce sens, le terme est un néologisme [4]; mais, s'il est vrai, dit-il, que « les *idées modernes* résument toutes les conceptions, toutes les prétentions politiques et sociales de la Révolution..., on reconnaîtra qu'il n'en est point qui exprime mieux, en un seul mot, les tendances humanitaires de la société contemporaine. » Il distingue d'ailleurs un « modernisme absolu » et un « modernisme tempéré », qui n'est autre que « le libéralisme de tout degré et de toute nuance. » L'intérêt de ce témoignage est de réunir sous une seule dénomination l'antichristianisme révolutionnaire et le mouvement libéral inauguré dans l'Église par Lamennais [5].

C'est probablement par la même source et sûrement dans le même sens que le « modernisme » a été connu de

1. *Het modernisme een fata Morgana op christelijk gebied*, Amsterdam, 1871. Ce qui lui a valu parfois l'honneur immérité de passer pour être l'auteur même du mot. Fr. Nippold, *Die Wege nach Rom*, Bonn, 1909, p. 24.

2. A. Houtin, p. 413.

3. *Revue trimestrielle*, 15 octobre 1881, article reproduit dans *Mélanges de politique et d'économie*, Paris, 1883, p. 121-185. Indication déjà fournie par A. Vermeersch, *loc. cit.* Les citations qui suivent sont prises p. 123-124.

4. Ce qui s'entend pour le public de langue française : l'auteur ne devait pas connaître la conférence de J. Ruskin, qui s'en sert, avec le même sens précis, pour l'opposer au « médiévalisme ».

5. « Dupe et complice inconscient du modernisme » : c'est en ces termes que l'auteur précise plus loin (p. 129) la position du libéralisme catholique. Ainsi entendu, le modernisme viendrait de la Constituante, qui l'empruntait aux Encyclopédistes, à Montesquieu et à Rousseau. On devrait même remonter jusqu'à la Réforme qui en aurait « jeté les premiers germes ». *Ibid.*, p. 125-127.

Mgr d'Hulst, qui, pour dépeindre le milieu dans lequel venait de paraître l'encyclique *Immortale Dei*, écrivait ces lignes :

« ... Ainsi tout contribuait à prolonger la confusion des langues. Les uns s'autorisaient des progrès réels du siècle pour en préconiser les erreurs ; les autres craignaient de conniver avec ces erreurs s'ils ne condamnaient en masse tout ce qui est moderne : l'un d'eux n'a-t-il pas créé un mot barbare pour enrichir le catalogue des hérésies en y ajoutant le modernisme [1] ?

Pour désigner les transformations qu'un certain nombre de prêtres et de laïques se proposaient de faire subir à l'organisation et à la pensée de l'Église, sous prétexte de l'adapter aux conditions de notre temps, et qui affichaient toutes une commune intention de se dire « modernes », le même terme « modernisme » ne devait-il pas tout naturellement se présenter? On n'y est pas venu tout d'un coup ; mais les dernières années du XIXe siècle et les premières du XXe sont marquées par de significatives avances dans cette direction.

Dès 1898, le principal adversaire de l'américanisme, M. Ch. Maignen, lui reprochait, au rapport de V. Charbonnel, de vouloir « moderniser » l'Église [2]. L'année suivante, c'est un témoin du dehors, le théologien protestant Aug. Sabatier, qui croyait découvrir autour de lui les traces d'un « catholicisme modernisé » [3]. Vers la même époque, au dire de M. Ch. Maignen, l'*Ami du clergé* aurait relevé chez George Fonsegrive « une petite pointe de sympathie pour certaines *modernités* d'idées et de langage sujettes à critique [4] ». En réalité, à l'endroit que semble viser l'auteur, le rédacteur anonyme parle seulement de « penseurs catholiques très épris du progrès moderne..., très ouverts à toutes les nouveautés du jour » et qui, de ce chef, s'expriment en une langue « nouveau jeu » [5]. Le qualificatif de « modernités » reste donc impu-

1. *Le droit chrétien et le droit moderne*, dans *Mélanges*, t. III, 1914, p. 79. Voir J. Bricout, *Monseigneur d'Hulst apologiste*, Paris, 1920, p. 451. Cette étude parut dans le *Monde*, puis en brochure, au début de 1886.

2. *Revue chrétienne*, 1er octobre 1898, t. XLV, p. 256.

3. *Journal de Genève*, 18 mars 1899, cité dans Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, Paris, 2e édition, 1902, p. 425.

4. Ch. Maignen, *op. cit.*, p. 254.

5. *Ami du clergé*, 15 avril 1901, t. XXIII, p. 376-377.

table au rapporteur. Mais, outre que cette expression abrégée répond bien à l'esprit de sa source, la légère majoration qu'elle comporte n'est-elle pas, à sa manière, un indice du tour que prenaient déjà certaines imaginations?

En Allemagne, une agitation réformiste commençait pareillement à se produire, qui donnait à Mgr Keppler, évêque de Rottenbourg, l'occasion de déclarer : « Il ne s'agit pas de moderniser le christianisme, mais de christianiser la civilisation moderne [1]. »

Ces diverses approximations mettaient évidemment sur le chemin du terme abstrait qui synthétiserait ces tendances. Toute la question est de savoir à qui en revient la primeur.

III

D'ordinaire, on attribue l'introduction du terme « modernisme » aux défenseurs de la tradition, qui s'en seraient servis pour qualifier par là le courant auquel ils croyaient devoir s'opposer. Il semble bien qu'il en soit ainsi, encore que les essais communément tentés de désignation trop précise soient sujets à caution.

Naturellement on trouve ici le contre-coup de toutes les passions qu'a soulevées le fond même du modernisme. Parce qu'on voulait que la chose fût inventée, faussée ou surfaite, la question du mot devenait un symbole à cet égard et presque un argument. « Le nom est d'invention récente, affirmait M. Loisy, et il a été trouvé par les adversaires orthodoxes de ceux à qui on l'applique [2]. » « Invention de la Curie », précisait de son côté M. Schnitzer [3]. Avant lui, H. Holtzmann en imputait la responsabilité aux jésuites de la *Civiltà cattolica* [4], mais, et sans doute pour cause, sans la moindre réfé-

1. Texte cité par C. Laurent, dans *Demain*, 5 janvier 1906, p. 3. On a relevé plus haut (p. 19) le même langage chez le P. Weiss. La « modernisation » de l'Église constituait le principal programme du *Reformkatholizismus*. Voir *Der Katholik*, 1902, t. I, p. 135.

Chez nous aussi, le Congrès sacerdotal de Bourges faisait redouter à Mgr Isoard, évêque d'Annecy, une « modernisation de la foi catholique ». Voir *Revue du clergé fr.*, 1901, t. XXVI, p. 194-196.

2. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 13-14.

3. J. Schnitzer, *Der kath. Modernismus*, p. 106.

4. *Prot. Monatshefte*, 1908, t. XII, p. 46.

rence. Il n'y en a pas davantage chez P. Sabatier, qui tient que « Pie X l'a accepté des Pères jésuites de Rome, dans le but évident de jeter la défaveur sur des tendances dont il ne comprenait ni la richesse, ni la profondeur »[1]. Cette version polémique est passée un peu partout à l'état de lieu commun[2]. Moins précis, M. Buonaiuti se contente de rapporter à « quelques théologiens romains » l'origine de ce « sobriquet méprisant »[3].

En réalité, il n'y a pas de doute que la Curie doit tout d'abord être mise hors de cause. Car le mot ne figure dans aucun document public avant l'automne de 1907. Or il avait déjà très ostensiblement cours en 1906 : soit en Italie, où M. S. Cavallanti composait dès lors son volume *Modernismo e modernisti*, dont la préface est datée du 8 décembre 1906 et qui parut dans les premiers mois de l'année suivante; soit en Allemagne, où on peut le lire, en août 1906, à propos du mouvement italien, dans des organes protestants d'information religieuse[4]; soit en France, où on le relève dans *Demain* exactement à la même époque[5] — il est vrai que la signature G. Meloni semble indiquer un écrivain de race ou de formation italienne — et sous la plume, très française celle-ci, de P. Sabatier[6].

On notera pourtant, à titre documentaire, que *Demain* n'imprimait habituellement les termes de cette famille qu'en les entourant de guillemets[7] et que, à la veille pour

1. *Les modernistes*, p. 21.
2. Voir A. Fawkes, dans *Hibbert journal*, octobre 1909, t. VIII, p. 67; J.-R. Slattery, dans *American journal of theology*, octobre 1909, t. XIII, p. 555; D. Battaini, dans *Cultura moderna*, 1913, p. 338 et 341.
3. *Le modernisme catholique*, p. 28. Cf. p. 84.
4. *Chronik der christl. Welt*, 30 août 1906, t. XVI, p. 409-410.
5. *Demain*, 24 août 1906, p. 12.
6. *Journal de Genève*, 9 juillet 1906, dans A. Houtin, p. 137, et, un peu plus tard, *Hibbert Journal*, janvier 1907, t. V, p. 284. La préface de ces dernières pages est datée du 8 décembre 1906.

Ces faits suffisent à montrer combien l'auteur est peu autorisé à écrire, dans la suite (*Les modernistes*, p. 16; cf. p. 2), que Pie X a « baptisé » le modernisme. Médiocre facétie par lui reprise dans *L'orientation religieuse de la France actuelle*, p. 190, avec cette précision qu'il s'agit de « baptême solennel ». A tout le moins conviendra-t-on que ce « baptême » avait été précédé de nombreux ondoiements.
7. Voir 3 août 1906, p. 7; 17 mai et 19 juillet 1907, p. 470 et 604.

ainsi dire de l'encyclique, « modernisme » y est encore donné comme une « nouvelle expression » [1]. Ce qui prouve que cette terminologie était, à ce moment-là, bien loin d'être usuelle et surtout que les intéressés tenaient à la laisser au passif de leurs adversaires.

Pour disculper les rédacteurs de la *Civiltà*, on a voulu dire que ceux-ci n'auraient fait que l'enregistrer d'après les documents émanés des milieux novateurs [2]. L'unique source positivement alléguée à l'appui de cette information est l'autorité de M. Cavallanti, qui, de fait, comme *indice di quello stato che noi chiamiamo modernismo*, relève un article de M. Buonaiuti, où le modernisme serait salué comme *un complesso rinascimento idealistico, ...un... abbandono del positivismo presuntuoso verso nuovi orizzonti di agnosticismo intellectuale e dommatismo morale* [3]. Mais comment ne pas voir, au premier coup d'œil, que cette description philosophique ne semble guère convenir à notre « modernisme » et que la formule *che* NOI CHIAMIAMO, loin de signifier une citation, se donne, tout au contraire, très nettement comme une transposition de ce système, quel qu'il soit, dans le langage spécial à ses contradicteurs?

En se référant au texte original [4], on constate, en effet, que M. Buonaiuti ne parlait pas d'un mouvement chrétien, mais seulement d'un certain « néo-idéalisme », qu'il croyait reconnaître dans la philosophie moderne d'après l'ouvrage de Fouillée : *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (Paris, 1905). Ce n'est donc pas chez les « modernistes », mais chez leurs ennemis, qu'il faut, jusqu'à nouvel ordre, chercher l'origine du terme en question [5].

A défaut de la *Civiltà*, d'autres polémistes italiens l'ont employé de bonne heure. Un personnage déjà spécialisé dans ce genre de controverses, M. Umberto Benigni, écrivait dès le début de 1904 :

1. *Demain*, 12 juillet 1907, p. 589.

2. Voir Th. Delmont, *op. cit.*, p. 1 et 18; A. Gisler, *Der Modernismus*, p. 664.

3. S.-A. Cavallanti, *Modernismo e modernisti*, p. 13-14.

4. *Studi religiosi*, 1905, t. v, p. 214.

5. M. Delmont allègue encore le nom de R. Murri; mais son assertion reste incontrôlable, faute de preuves précises.

Le modernisme est à la modernité comme le capitalisme au capital et le militarisme à l'armée... Le modernisme de la science et celui de l'action partent tous les deux d'une erreur de critère et de fait — l'erreur spécifique de la Révolution — c'est-à-dire la condamnation et la suppression en masse de l'ancien parce qu'il est ancien, l'approbation et l'adoption en masse du nouveau parce qu'il est nouveau [1].

« Il se peut que le mot modernisme ait été employé en italien avant cette date, observe A. Houtin, mais c'est sous le plume de M. Benigni que je l'ai rencontré pour la première fois [2]. » Jusqu'à cette heure, en tout cas, personne ne semble être remonté plus haut. Ce commencement de 1904 peut donc être provisoirement retenu comme l'époque qui marque l'avènement du « modernisme » dans la littérature polémique d'outre-monts.

Les théologiens ne tardèrent d'ailleurs pas à l'emprunter aux publicistes. C'est ainsi que, peu de temps après, deux biblistes conservateurs de la Compagnie de Jésus, savoir, en Espagne, le P. Murillo (*Critica y exegesis*, Madrid, 1905) et, en Italie, le P. Schiffini (*Divinitas Scripturarum adversus novitates hodiernas asserta et vindicata*, Turin, 1905) s'accordaient à combattre l'exégèse critique, par eux considérée comme nouvelle, et que, pour ce motif, on a pu, dès lors et à leur suite, qualifier de « moderniste » [3].

Rien d'étonnant à ce que l'autorité s'en soit à son tour servie. Assez curieusement, mais, bien entendu, sans le moindre essai de preuve, le Dr Major, porte-parole des « modernistes » anglicans, voudrait en reculer l'usage « ecclésiastique » jusqu'au pontificat de Léon XIII [4]. Méprise

1. U. Benigni, dans *Miscellanea*, janvier 1904, p. 100. Et l'auteur entend bien parler d'un « modernisme » catholique, puisqu'il dit tout à côté : « Rien de plus facile d'entendre un moderniste d'action sympathiser avec Loisy, dont il n'a jamais vu un livre, ou un loysiste applaudir les tirades socialistoïdes appliquées à la démocratie chrétienne dont le loysiste ne s'est jamais occupé. »

2. A. Houtin, p. 85.

3. J. Brucker, dans *Études*, 5 janvier 1906, t. cvi, p. 104-105. Il est d'ailleurs possible que cette épithète soit du recenseur français plutôt que des auteurs recensés. Ce qui en rajeunirait à peine la date et lui laisserait, en tout cas, le même caractère.

4. Major, *English modernism*, p. 19.

évidente, et qui n'a pour elle ni justification ni vraisemblance. En effet, dans l'état présent de la question, le premier exemple certain est fourni par une lettre pastorale, publiée le jour de Noël 1905, où les évêques des deux provinces de Turin et de Verceil parlaient, pour le déplorer, d'un *modernismo nel clero.* D'autres suivirent bientôt, notamment dix-huit évêques et archevêques des Marches, qui dénonçaient pareillement, dans un acte collectif, cette « manie maladive d'introduire... dans tout le christianisme une « renaissance » qui, vu son intention de tout moderniser, a reçu le nom de modernisme [1]. »

Et le nouveau mal était bientôt assez connu pour qu'un journaliste libéral s'occupât des moyens de le traiter [2]. Inversement, quelques-uns des auteurs visés lâchaient volontiers les excès du « modernisme » pour s'en tenir à une sage « modernité ». Ainsi les *Studi religiosi*, où se lit proprement cette distinction : *Il modernismo è l'eccesso, la parodia della modernità* [3]. On voit que le terme « modernisme » commençait à être également familier aux deux camps.

Ces diverses lettres de l'épiscopat italien eurent pour réponse l'encyclique *Pieni l'animo* (28 juillet 1906). On l'a parfois donnée [4], mais à tort, comme le plus ancien document où Pie X parlerait de « modernisme ». Le pape, en effet, se contente de blâmer ceux qui invoquent pompeusement de solennelles nouveautés en des expressions comme celles-ci : *nuovi orientamenti della vita cristiana, nuove direzioni della Chiesa, nuove aspirazioni dell' anima moderna..., nuova civiltà cristiana e simili* [5]. On ne peut se méprendre sur l'allusion : c'est bien le « modernisme » italien qui est en cause; mais le mot ne s'y trouve point.

Toujours est-il que cette pièce ne pouvait qu'encourager les dénonciateurs du « modernisme ». C'est, en tout cas, sur ces entrefaites et à cette occasion qu'on voit le terme entrer

1. Texte cité dans *Demain*, 3 août 1906, p. 7.
2. U. d'Angeli, *Il modernismo e la sua cura*, dans *Rassegna nazionale*, 16 juillet 1906, analysé dans *Annales de phil. chr.*, 1906-1907, IV[e] série, t. III, p. 322.
3. *Studi religiosi*, mai-juin 1906, t. VI, p. 379.
4. Par exemple J. Kübel, *op. cit.*, p. 230.
5. Texte dans *Civiltà cattolica*, 1906, t. III, p. 392.

dans les habitudes de la *Civiltà*. Elle parlait plutôt jusque-là, pour qualifier le mouvement novateur, de *riformismo religioso* et de *scuola riformista* [1]. Après la lettre pontificale, elle commence à connaître des *modernisti*, qu'elle définit elle-même, pour raccorder cette expression à son vocabulaire habituel, *modernisti o riformisti* [2]. Cependant, l'année suivante, elle écrivait encore : ... *quell' errore funestissimo che dicesi modernismo* o MEGLIO *riformismo* [3]. Preuve que le vocable nouveau n'était pas encore bien accrédité.

Ces précisions et rectifications n'auraient du reste pas beaucoup d'intérêt sans l'abus que les calomniateurs de l'Église ont fait sur ce point des « à peu près » tendancieux.

IV

Jusqu'ici donc tout porterait à dire que l'apparition du terme « modernisme », au sens religieux qui devait être bientôt sanctionné par l'Église, est à chercher dans les milieux italiens, au cours des années 1904-1905. Cette solution, qui résulte, sans y être expressément formulée, du dossier réuni par A. Houtin, était déjà celle qu'admettaient, avec plus ou moins de rigueur, divers historiens avant lui [4]. Néanmoins la conclusion serait excessive, sinon tout à fait inexacte. Car il en existe des attestations bien plus anciennes.

On le rencontre, en Allemagne, au tournant du dernier siècle. Une fois en passant, dès 1899, le P. Weiss donnait au réformisme allemand le nom de « modernisme » [5] et l'auteur, en rééditant ces pages après plus de dix ans, ne se privait pas de souligner le caractère divinatoire de son

1. Voir *ibid.*, 1905, t. II, p. 605, et t. IV, p. 461.
2. *Ibid.*, 1906, t. IV, p. 4.
3. *Ibid.*, 1907, t. II, p. 312.
4. « [Præsens usus] in Italia circa annum 1905 ortus videtur », écrivait le P. Vermeersch, *loc. cit.*, auquel se rallie A. Gisler, *op. cit.*, p. 664. Également d'après le P. Cazes, *Revue thomiste*, 1909, t. XVII, p. 217, ce terme « nous est venu d'Italie ».
5. *Theol.-praktische Quartalschrift*, 1900, t. LIII, p. 9 et 10. L'auteur a précisé, dans la suite, que cet article était écrit dès l'été de 1899.

expression [1]. Toutefois la portée de cette prophétie est un peu réduite par le fait que le « modernisme » est ici rapproché, jusqu'à paraître se confondre presque avec elle, de la tendance à subordonner la religion aux fins utilitaires de la politique et au culte des profits immédiats [2]. On ne peut pas ne pas remarquer, au surplus, que ce langage n'a pas fait école et que, dans la suite, son initiateur lui-même ne s'y tient pas rigoureusement, puisque ce même terme, comme on l'a vu [3], est aussi appliqué au mouvement laïcisateur et anti-chrétien de toute la pensée moderne en général. Le moins qu'on puisse dire, c'est donc que cette anticipation reste passagère et ne va pas sans quelque flottement.

Chez nous, une semblable création vint de la controverse américaniste, et cette circonstance valut à nos publicistes « anti-modernes » d'aboutir à des résultats d'ordre plus purement doctrinal. « Malgré ces condamnations et l'évidente futilité du système, écrivait, en 1901, M. Ch. Maignen, les partisans de l'*Américanisme* et du *Modernisme* sous toutes leurs formes — c'est chaque fois l'auteur qui souligne — n'ont pas cessé de reprendre la thèse de M. Fonsegrive [4]. » Peu importe pour le moment le contenu de la « thèse » en question : il suffit pour l'objet de notre recherche qu'elle ait paru se rattacher à une doctrine, et que cette doctrine ait reçu d'emblée le nom de « modernisme ».

Or il est curieux de voir que le même courant d'idées avait déjà provoqué, près de trois ans plus tôt, le même rapprochement verbal. Après avoir noté une certaine « modernité » dans « la manière qu'ont les Américains d'entendre la pratique du zèle », l'*Ami du clergé* caractérisait ainsi qu'il suit une lettre de Mgr Ireland relative au

1. A.-M. Weiss, *Lebens- und Gewissensfragen*, t. I, p. 44. Cf. p. 46. L'auteur avoue du reste (*ibid.*, p. 566) que ce terme ne s'est répandu que « vers la fin de 1905 ». Ce serait, à son dire, le « fruit mûr » de la tendance désignée jusque-là sous l'étrange nom de « la moderne ».

2. Chaque fois, l'auteur résume son impression dans la trinité polémique : *Modernismus, Politisieren, Utilitarismus.*

3. Voir plus haut, p. 18.

4. Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 77. Nous citons l'édition « revue et augmentée » de 1902; mais l'ouvrage avait déjà paru l'année précédente.

P. Hecker : « ... Poussée vigoureuse et singulièrement hardie dans le sens du « modernisme » entendu à l'américaine [1]. » « Modernisme » est donc ici un simple synonyme de « modernité » et les guillemets qui, dans le texte, encadrent les deux termes attestent qu'ils passaient encore, l'un aussi bien que l'autre, pour des néologismes : le pont que l'étymologie laissait prévoir entre les deux n'en est pas moins jeté. Par analogie avec le cas du libéralisme politique, et sans doute par réminiscence du vocabulaire appliqué d'abord à celui-ci, le libéralisme religieux devenait à son tour du « modernisme » aux yeux des catholiques alarmés qui croyaient en découvrir les premières attestations.

Ces exemples suffisent à montrer que la transition s'est faite de bonne heure, chez les adversaires des idées et méthodes « modernes », de l'adjectif au substantif qui devait en fournir l'expression globabe en leur donnant une apparence de système. Et qui voudrait garantir que d'un développement aussi logique la littérature de l'époque ne révélerait pas d'autres spécimens?

Il est vrai qu'entre le sens que ces divers auteurs donnent au « modernisme » et celui que nous lui donnons maintenant, il serait assez facile de démêler quelques différences; mais les ressemblances, à n'en pas douter, sont bien plus grandes encore. Un genre est dès lors créé, dont la doctrine condamnée par l'Église ne sera plus qu'une espèce. Néanmoins, à supposer que cette désignation occasionnelle ne soit pas restée complètement inaperçue, on peut croire que l'état de l'opinion en France la rendait prématurée. Toujours est-il qu'elle ne devait reprendre et se généraliser que plus tard.

En effet, lorsque surgit la grande controverse des années suivantes, les polémistes français qui éprouvaient le besoin d'avoir sous la main un terme générique se raccrochèrent tout d'abord à « loisysme » et à « loisystes » [2]. Terminologie qui avait le double inconvénient d'une allure personnelle

1. *Ami du clergé*, 13 octobre 1898, t. xx, p. 914-915.

2. On a même parlé, en latin, de *schola Loisyana*. S. Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, p. 209.

et d'une portée restreinte. « On y a renoncé surtout, estime P. Sabatier, pour éviter de donner à l'abbé Loisy l'auréole d'hérésiarque [1]. » Beaucoup plus justement M. Loisy lui-même écrit à ce sujet : « La nécessité d'une dénomination plus générale s'est imposée, parce qu'il est devenu trop évident qu'on ne se trouvait pas en présence d'une école ayant un chef reconnu, mais d'un mouvement très étendu et très varié [2]. »

C'est alors, sans qu'on puisse dire exactement sous quelle impulsion, que le « modernisme » et ses succédanés firent irruption dans notre presse religieuse. Dom Besse, dans la *Gazette de France* du 12 février 1906, le tient encore pour un vocable italien; mais il le juge « fort bien trouvé » et le fait sien pour ce motif [3]. Ce qui ne veut d'ailleurs pas dire que les premiers qui l'employèrent soient nécessairement tous allés le prendre en Italie. Rien n'est plus vraisemblable, en pareilles circonstances, qu'une génération spontanée dans des milieux différents.

Aussi ne sera-t-il sans doute jamais possible de savoir à qui appartient proprement la paternité de ce terme. En tout cas, les qualités polémiques et littéraires qu'il présente suffisent à en expliquer le rapide succès, dont son adoption postérieure par l'autorité ecclésiastique n'est pas la cause, mais bien plutôt le résultat. De ce nouveau développement c'est Pie X qui fut l'auteur.

V

Fruit de l'initiative privée, le terme « modernisme » n'allait, en effet, pas tarder à devenir officiel. Il reste à parcourir les dernières phases de sa carrière, au bout de laquelle il est venu enrichir les catégories du magistère doctrinal.

Dans un rapport adressé au cardinal Merry del Val, le 11 octobre 1906, Mgr Montagnini, qui maintenait à Paris les services d'une nonciature officiellement supprimée,

1. *Les modernistes*, p. 23.
2. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 13.
3. Texte signalé dans A. Houtin, p. 85.

croyait devoir signaler que « Mgr Servonnet mérite des louanges pour sa façon de s'exprimer contre les idées modernistes [1]. » Près d'un an devait encore s'écouler avant que le Saint-Siège prît à son compte cette expression du diplomate pontifical.

S'il fallait en croire certaines informations de la presse, le pape s'en serait déjà servi dès le commencement de l'été 1907. « Pie X, lisait-on dans *Demain*, vient d'adresser une lettre au cardinal Ferrari... pour remercier l'épiscopat lombard de la lettre qui lui a été adressée lors des conférences annuelles à Rho. Le pape félicite les évêques lombards du zèle qu'ils déploient contre le « modernisme », qui lui cause à lui-même tant d'amertumes [2]. » Cette lettre est du 12 juin; mais le contenu en est ici schématisé sans égard à la teneur de son texte. En effet, si les félicitations du pape portent bien sur la vigilance pastorale dont les évêques du Nord font preuve contre les erreurs du jour, le « modernisme » n'y est pas nommément spécifié [3].

Le Saint-Office ne le nomme pas davantage dans le décret *Lamentabili* (4 juillet) et cette abstention parut, en son temps, digne d'être soulignée. « On remarquera, écrivait Mgr Baudrillart, que le mot de *modernisme*, par lequel on tend aujourd'hui à désigner l'ensemble de ces doctrines et de ces tendances, n'est pas employé dans le document officiel, et à bon droit. C'est un mot trop vague, et qui semblerait laisser entendre que l'Église condamne tout ce qui est moderne... L'Église ne l'a pas voulu [4]. » Cette même circonstance frappait également les théologiens de Toulouse. « Le mot de « modernisme », lisait-on dans une note publiée au nom de tous, n'est pas prononcé, qui est un mot équivoque et imprécis [5]. » « Le décret *Lamentabili* ne le nomme point, écrivait-on aussi à l'*Ami du clergé*. Il en est rempli cependant [6]. » Et c'est précisément ce sens incontes-

1. Analyse dans *Demain*, 12 avril 1907, p. 391.
2. *Ibid.*, 28 juin, p. 561.
3. Voir *Pii X... acta*, t. v, Rome, 1914, p. 55-56.
4. *Croix* du 23 juillet et *Revue prat. d'apol.*, 1er août 1907, t. iv, p. 578.
5. *Bulletin de litt. eccl.*, juillet-octobre 1907, p. 199.
6. *Ami du clergé*, 26 septembre 1907, t. xxix, p. 865.

table du fond qui rendait alors plus saillante l'absence du mot qui aurait pu ou dû paraître le plus propre à le qualifier.

Ce terme, que le Saint-Office avait évité en juillet, était adopté par la secrétairerie d'État dès le commencement de septembre. En effet, à la date du 3, soit quelques jours avant la publication de l'encyclique, une lettre secrète du cardinal Merry del Val à Léon Harmel décernait un blâme à la *Vie catholique* de P. Dabry : ce journal y était dénoncé comme « fauteur explicite du modernisme condamné par le Saint-Siège »[1]. Sur quoi il n'y a pas lieu d'insinuer, comme l'a fait A. Houtin, que « le cardinal secrétaire d'État anticipait légèrement sur les événements[2], » ni de s'échauffer, comme devait le faire après son apostasie le destinataire de la semonce, sur cette « accusation de modernisme » avant la lettre[3]. Car il n'est pas douteux que les documents antérieurs du Saint-Siège ne fussent déjà la condamnation du « modernisme »[4], bien que le mot n'y fût encore pas.

Un petit détail contemporain en serait la preuve, si celle-ci n'était parfaitement superflue. Il y avait alors plus de trois mois que chacun avait pu lire, dans la presse religieuse, une dépêche Havas ainsi conçue : « Dans une brochure anonyme intitulée : *A Pie X*, un groupe de prêtres reproche au pape sa condamnation du modernisme[5]. » Que cette formule soit des auteurs eux-mêmes ou seulement de l'agence qui transmettait l'information, elle prouve que personne ne se méprenait sur la portée réelle des actes pontificaux promulgués auparavant.

Moins de huit jours après la lettre du secrétaire d'État, le « modernisme » allait d'ailleurs être inscrit au frontispice de l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907). Celle-ci, en effet, est officiellement intitulée : *De modernistarum doctrinis*. Et le pape d'expliquer, dès son introduction, que, pour dénommer les novateurs dont il veut exposer et condamner

1. Texte dans P. Dabry, *Mon expérience religieuse*, p. 258.
2. A. Houtin, p. 86.
3. P. Dabry, *op. cit.*, p. 259.
4. Non sans un grain d'exagération, on a dit de la lettre *Pieni l'animo* qu'elle est « la première partie » de l'encyclique *Pascendi*. P. Sabatier, *op. cit.*, p. 68.
5. *Demain*, 31 mai 1907, p. 501.

les doctrines, il ne pouvait mieux faire que de recourir à la désignation déjà communément reçue : *Modernistarum* (*sic* ENIM IURE IN VULGUS AUDIUNT) *callidissimum artificium est*[1]. Il n'y a pas lieu d'insister sur le fait que le pape, principalement dans la première partie de son encyclique, use plutôt de la forme concrète *modernista* que de l'abstrait *modernismus*. C'est là une simple question de latinité et qui ne saurait nuire au lien indissoluble qui, au regard de l'histoire comme de la logique, unit entre eux ces deux vocables de même racine.

Au premier abord, les personnages et groupes visés goûtèrent peu ce qualificatif. « Le mot n'est pas heureux, déclarait G. Tyrrell : le christianisme, lui aussi, fut autrefois condamné comme moderne et de même, en son temps, le scolasticisme [2]. » C'est pourquoi on se plaisait à lui chercher des origines artificielles ou bien à lui prêter des intentions tendancieuses. Si, pour P. Sabatier, cette appellation « n'est ni meilleure ni pire qu'une autre », c'est à condition de sous-entendre qu'elle « vaut juste autant que le mot de papiste, jeté à la tête du catholicisme par des adversaires plus préoccupés de le caricaturer que de le comprendre »[3]. Aussi plusieurs des principaux intéressés continuèrent-ils longtemps à s'en défendre. « Le Vatican nous traite de « modernistes », écrivait encore après trois ans le Dr Ph. Funk : ce terme est une injure et ne devrait pas être admis par nous [4]. »

En dépit de ces répugnances, d'autres préféraient relever le gant. Aussitôt après l'encyclique, comme on le verra,

1. Encyclique *Pascendi*, édit. de la Bonne Presse, p. 6. Ce *iure* s'entend suffisamment de lui-même, puisque la tendance de ces auteurs était de se donner, en toutes choses, comme les interprètes des besoins et aspirations « modernes ». Le pape ne devait en fournir la justification expresse que dans l'encyclique *Communium rerum* (21 avril 1909), où se lit en passant l'explication suivante : *Exitiosa ista labes quæ ab incensa morbosæ novitatis libidine modernismi nomen accepit.* Voir *Acta apost. Sedis*, 1909, t. I, p. 350.

2. Lettre au *Times*, 30 septembre 1907, reproduite dans *Rinnovamento*, t. II, 1908, p. 367.

3. *Les modernistes*, p. 21.

4. *Neue Jahrhundert*, 1910, t. II, p. 566. Ce qui n'avait pas empêché l'auteur de représenter le « modernisme allemand » au « Congrès international du christianisme libre et du progrès religieux », tenu à Berlin en août de la même année.

une réaction très vive se produisit un peu partout du côté des novateurs, dont plusieurs poussèrent la bravade jusqu'à reprendre précisément à leur compte le nom que leur infligeait le document pontifical, Alors même que ce geste s'accompagnât de quelques réserves, il n'en constituait pas moins une sorte d'acquiescement.

Dès le 28 octobre 1907, un groupe romain opposait à l'encyclique *Il programma dei modernisit* [1]. Au cours de 1908, on vit sortir des mêmes milieux les *Lettere di un prete modernista.* En Allemagne, presque toute l'année 1909, le *Neue Jahrhundert* s'afficha bravement avec ce sous-titre en caractères gras : *Organe des modernistes allemands.* Pour n'être pas en reste avec l'ancien monde, en 1910, les États-Unis voyaient, à leur tour, paraître des *Letters to His Holiness Pius X by a modernist.* La même année, le parti commençait la publication de la *Revue moderniste internationale*, et l'un de ses rédacteurs y traçait avec lyrisme leur mission — savoir « la tâche de donner au monde non plus l'irréligion, mais la Religion de l'avenir » — à l'élite de « ces apôtres qui veulent avec raison conserver cette appellation de *Modernistes* consacrée jadis, dans une inten tion injurieuse, par l'encyclique *Pascendi* [2]. » Depuis, on a vu surgir des «modernistes anglicans»[3]. Et n'est-ce pas hier encore que M. Buonaiuti [4] faisait savoir qu'il reste plus que jamais attaché à l'idéal du «modernisme catholique»?

Ainsi, bon gré, mal gré, l'adhésion des « modernistes » eux-mêmes finissait-elle par se joindre au jugement de la suprême autorité ecclésiastique pour donner à la crise doctrinale qui ouvrit le xxe siècle son titre définitif.

1. « Nous déclarons une fois pour toutes, observaient-ils, que c'est uniquement pour nous faire comprendre du public que nous adoptons ce mot consacré par l'encyclique. » *Le programme des modernistes*, trad. fr., p. 5.

2. B. Nicollier, *La reconstruction moderniste*, dans *Revue moderniste internationale*, t. III, 1912, p. 5.

3. Voir Major, *op. cit.*, p. 40-42.

4. *Le modernisme catholique*, p. 203 : « Rome, par un geste intempestif et néfaste, dont l'avenir seul pourra mesurer exactement la portée, a dédaigneusement rejeté sa coopération. Le modernisme ne doit pas abandonner pour cela aucun point de son programme, aucun article de sa profession de foi. » Cf. p. 194.

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES DE LA CRISE

« Comment ce pseudo-christianisme, aujourd'hui dénoncé comme le confluent de toutes les hérésies, avait pu s'organiser dans l'Église et contre l'Église, c'est là, pour M. d'Alès, un de ces mystères de ténèbres dont l'origine profonde appartient à l'histoire des influences déchaînées en ce monde contre le règne du Christ Jésus [1]. » Non moins mystique à sa façon, P. Sabatier assure, au contraire, que l'auteur de ce mouvement, « c'est l'esprit qui, après avoir jadis parlé par les patriarches et les prophètes, a parlé plus tard par Jésus-Christ et par l'Église [2] ».

Sans méconnaître l'intérêt que peut présenter ce recours aux explications transcendantes, il n'est pas impossible et ne saurait être inutile de leur préparer les voies, en cherchant à éclairer la genèse de la crise moderniste par le rôle de quelques agents plus accessibles à l'observation.

1. *Dict. apol.*, art. *Modernisme*, col. 591.
2. *Les modernistes*, p. 23.

CHAPITRE PREMIER

CAUSES DU MODERNISME

Après avoir exposé le modernisme, l'encyclique *Pascendi* consacre quelques pages à en dégager les causes. Comme il convient en un document doctrinal, elle se contente d'indiquer celles qui relèvent de l'ordre subjectif et psychologique : curiosité, orgueil, ignorance. Il reste à voir comment ces facteurs généraux et permanents qu'on retrouve à la base de toute erreur ont abouti, dans le cas présent, à cette forme très particulière de réalisation.

Par leur insistance à se dire « modernes », les auteurs du mouvement en révèlent eux-mêmes la source. Le modernisme fut la forme aiguë d'une crise que tous les courants de la pensée contemporaine ont contribué à déchaîner sur le monde chrétien [1]. A toutes les époques, le problème s'est posé, pour les croyants, d'harmoniser les lumières de la révélation divine avec les données qu'ils tenaient de leurs connaissances humaines, c'est-à-dire, suivant la formule classique, de réaliser l'accord de la raison et de la foi. Chaque siècle fournit, à cet égard, son contingent de ressources et de difficultés. Mais il est normal que chaque génération soit particulièrement touchée par celles de son temps, qui définissent pour elle les conditions de sa tâche immédiate.

Il est incontestable, en effet, que, dans son ensemble, le XIXe siècle fut marqué par un renouvellement profond de la pensée scientifique sous toutes ses formes, et tout spécia-

1. Miss Petre (*Modernism*, p. 17-23) a parlé de « modernisme inconscient » pour signifier cette opposition commune que le dogme chrétien a toujours rencontrée, jusque dans les âmes les plus simples. C'est un abus de langage : sous peine d'équivoque, il faut laisser à ce terme son acception spécialisée.

lement sur les domaines qui ont avec la foi chrétienne le contact le plus étroit. Qu'il faille le considérer comme un bien ou comme un mal, le monde moderne est caractérisé par l'avènement de cette puissance redoutable, vague en son principe mais très déterminée dans ses résultats, qui a nom la critique. Il n'est pas impossible ni improbable que l'avenir en réduise de beaucoup les prétentions. Pour le moment, elle se vante d'avoir bouleversé les assises sur lesquelles reposèrent jusqu'ici toutes les certitudes en matière religieuse, quitte à refaire sur de nouveaux plans l'édifice abattu. C'est ce qu'on a parfois appelé, d'un terme présomptueux mais significatif, la « nouvelle vérité », et cela, bien entendu, pour en marquer l'irréductible opposition avec « la vieille vérité du christianisme traditionnel » [1].

Les croyants pouvaient-ils rester indifférents à ces menaces ou insensibles à ces promesses? De ces questions inévitablement posées et des réponses diverses qu'elles ont reçues, est née la crise dont le modernisme fut l'aboutissant.

I

En tant qu'il est un système de pensées, une conception métaphysique du monde, le christianisme est nécessairement en continuité avec tous nos principes de l'ordre rationnel. Souvent compromises par telle ou telle erreur de détail, ces prémisses de la foi ne furent jamais plus gravement ébranlées que par cette critique de fond, vers laquelle converge tout le mouvement philosophique du siècle dernier.

Jusqu'ici, en effet, toute philosophie digne de ce nom s'honorait d'être à base de dogmatisme. Les différentes écoles étaient d'accord, non seulement pour admettre, d'une manière générale, la capacité de la raison à l'égard du vrai, mais pour lui ouvrir toutes grandes, par delà le champ borné de l'expérience, les portes de la recherche métaphysique. Divisés sur les conclusions, les systèmes étaient unis par un égal attachement à ces principes fondamentaux. C'est précisément ce double postulat qui est aujourd'hui mis en question.

1. Major, *op. cit.*, p. 58-68. Cf. Engert, p. 14.

D'une part, le criticisme kantien croit pouvoir interdire à la raison de jamais sortir d'elle-même. Par le jeu même de son instrument intellectuel, l'homme serait enfermé dans les frontières du monde subjectif, sans aucun moyen pour atteindre avec certitude les réalités métaphysiques et, bien moins encore, la sphère transcendante du divin. D'autre part, le positivisme, en qui se résume tout l'effort des sciences expérimentales, n'admet plus que les faits d'expérience et leurs connexions vérifiées : ce qui revient à écarter comme « inconnaissable » le domaine des causes et, bien entendu, de la cause première par-dessus tout. Or, de ces deux courants toute la philosophie du XIXe siècle est tributaire. Reniés, dépassés ou corrigés sur quelques points, Kant et Aug. Comte restent les maîtres dont toutes les écoles postérieures ne cessent plus de s'inspirer.

Tels étant, dans leurs grandes lignes, les résultats négatifs de la critique, il n'est pas besoin d'en montrer l'opposition radicale avec les bases mêmes de la foi religieuse. Aussi les plus logiques ne craignent-ils pas d'envisager comme un terme normal « l'irréligion de l'avenir ».

D'autres cependant ont cru pouvoir sauver la religion en s'établissant sur le terrain subjectif, le seul que la critique laissât désormais subsister. C'est ainsi que Kant restaure sur la base de la raison pratique ce que la raison pure avait démoli. De son côté, le positivisme n'offre-t-il pas des possibilités de reconstruction? Tandis que, sous sa forme doctrinaire, le système s'achevait en une religion de l'humanité, sa méthode, en attachant l'esprit au culte des faits, devait remettre en honneur ce fait intime qu'est le besoin pour l'homme d'une vie religieuse, et attirer l'attention sur les bienfaits qu'elle procure, sur la fonction humaine qu'elle remplit. L'affirmation même de l' « inconnaissable » et du mystère qui l'entoure, en élargissant les cadres du scientisme vulgaire, ne pouvait-elle pas devenir un facteur religieux?

Sous cette double influence, la philosophie contemporaine s'ouvre de plus en plus à l'appréciation des valeurs spirituelles. A la suite de W. James, les psychologues reconnaissent assez volontiers l'importance, la variété, la fécondité de l' « expérience religieuse » dans la vie individuelle.

cependant que l'école sociologique retrouve jusqu'à l'exagérer le rôle de la religion aux origines de la civilisation. Des métaphysiciens eux-mêmes, en substituant à l'intellectualisme la toute-puissance de l'intuition ou les exigences impérieuses de la vie, ne paraissent-ils pas rouvrir vers l'infini des avenues nouvelles qui remplaceraient avantageusement celles du passé? Ce que donc la critique philosophique a détruit d'une main, il semble que, de l'autre, elle puisse et veuille le rétablir.

Ni de cette œuvre négative, ni de ce programme positif le croyant ne peut se désintéresser. L'ambition légitime qu'il doit avoir de faire partager à ses contemporains la foi qui l'anime, ne lui impose-t-elle pas de leur parler la seule langue dans laquelle il soit susceptible d'être compris? Comment, au surplus, pourrait-il s'abstraire pour son propre compte de l'atmosphère ambiante et ne pas éprouver le besoin d'unir dans une synthèse plausible la croyance des temps anciens à la philosophie des temps nouveaux? Quand bien même la critique n'aurait abouti qu'à une somme d'erreurs, il faudrait bien en tenir compte pour les réfuter. Mais ne serait-elle pas, à certains égards, un instrument de progrès, dont l'application a obtenu certains résultats que toute philosophie consciente de sa tâche devrait désormais assimiler? Et s'il est vrai qu'elle risque d'aiguiller les esprits dans le sens du pur subjectivisme, ne fallait-il pas lui demander de guérir elle-même le mal qu'elle avait fait, et de réintroduire dans le monde moderne la notion de l'absolu?

Autant il est normal que ces diverses questions se soient posées à des croyants qui ne voulaient pas désespérer de leur foi et y voyaient, au contraire, la suprême vérité à laquelle sont promis tous les triomphes, autant il est aisé de voir combien cette œuvre soulevait de problèmes délicats. Il s'agissait de déterminer ce que la critique philosophique offre d'éléments sains ou de vérités acquises, et ce qu'elle contient d'irrémédiablement faux. Parallèlement il fallait, dans l'ensemble alors reçu de la doctrine religieuse et chrétienne, discerner les organes vitaux des parties caduques ou seulement accessoires qu'on pouvait et devait sacrifier.

D'un mot, entre l'esprit de routine qui s'immobilise

dans le passé, sous prétexte de tradition, et l'esprit de conquête qui dirige son élan vers l'avenir, comment trouver et garder la *via media* qui seule assure le véritable progrès? C'est dans la mesure où ce besoin d'adaptation s'est fait sentir que la crise moderniste a pu naître chez des spéculatifs, trop incompétents ou trop présomptueux pour en réaliser adéquatement les conditions.

II

S'il est un système d'idées qui relève de la critique rationnelle, le christianisme tient aussi à l'histoire par l'ensemble des faits positifs sur lesquels il repose et, de ce chef, ressortit de cette autre forme de critique, si importante aujourd'hui, qui s'applique à la vérification et à l'interprétation des documents du passé.

Tout l'édifice chrétien a pour fondement les livres bibliques, livres que le croyant tient pour inspirés et que, jusqu'à ce jour, il pensait, en tout cas, pouvoir donner aux incrédules comme la source la plus ancienne, la plus sûre et la plus riche sur l'origine et le développement de la vie religieuse dans l'humanité. Cette autorité permettait d'établir le double fait initial de la révélation primitive et mosaïque, puis surtout la mission divine du Christ et l'institution de son Église. A la suite de cette « histoire sainte », la vie même de l'Église au cours des siècles, venait rendre hommage à sa divinité et à la fidèle conservation de ses dogmes.

Or qui ne sait que cette belle construction est maintenant sapée de toutes parts? Non seulement la critique ignore le caractère surnaturel de la Bible, mais elle conteste la valeur historique de son contenu. Le merveilleux dont elle est tissée, les lacunes qu'elle présente et les légendes populaires qui s'efforcent en vain d'y suppléer suffiraient, assure-t-on, pour ôter à cette histoire une bonne part de son crédit. Au surplus, les découvertes faites au siècle dernier, dans tous les coins du monde oriental, permettraient de démêler les sources de la littérature judéo-chrétienne et les emprunts dont est composée sa trame, tandis que l'examen interne révélerait, avec les tendances personnelles des auteurs, les répercussions qu'elles entraînent sur leurs écrits. Il est

vrai que les systématisations de la critique sont encore incertaines sur bien des points, et que des problèmes graves attendent leur solution. Mais tous ses représentants sont d'accord pour ne plus voir dans la Bible qu'une série de livres humains, qu'il faut remettre dans le milieu où ils furent rédigés et qui, vus à cette lumière, ne sauraient plus revendiquer sur les autres de privilège spécial.

Comment les défenseurs de la tradition chrétienne auraient-ils pu ne pas s'émouvoir de ces attaques? De fait, les réfutations de la critique incroyante n'ont pas manqué, et la tâche des apologistes fut souvent facilitée par les excès mêmes de leurs adversaires. Peu à peu cependant, il fallut bien se rendre à l'évidence que des problèmes nouveaux se posaient, et que les anciennes positions n'étaient pas toutes également tenables. Accord de la Bible avec la science, puis avec l'histoire profane, enfin et surtout conciliation des contingences humaines qu'elle présente avec son origine divine et la valeur absolue de ses enseignements : ces aspects successifs de la « question biblique » ont rempli tout le XIXe siècle.

La situation de l'Ancien Testament parut tout d'abord la plus difficile. Aussi Mgr d'Hulst, dans son célèbre article du 25 janvier 1893, suggérait-il aux apologistes de se replier provisoirement sur le terrain plus ferme du Nouveau. Celui-ci pourtant ne tardait pas à être tout aussi sérieusement menacé. Origine, composition et date des Évangiles, sens et objet du message personnel de Jésus, formation de l'Église apostolique : sur tous ces points surgissaient de nouvelles difficultés qui appelaient un nouvel effort.

En même temps, l'histoire ecclésiastique, étudiée d'après les sources, se dépouillait de son auréole, tandis que l'histoire des dogmes, en faisant apparaître les influences extérieures ou autres sous l'action desquelles s'était lentement élaborée la doctrine chrétienne, battait en brèche la « perpétuité de la foi ». Bientôt l'histoire comparée des religions croirait pouvoir établir des rapports de dépendance entre le christianisme et les croyances ou pratiques du paganisme ambiant. De tout cela se dégageait un système général d'évolution qui englobait la religion chrétienne, et noyait dans cet ensemble ses prétendus titres surnaturels.

Comme pour la question biblique, les croyants ne pouvaient ignorer ou dédaigner indéfiniment ces allégations, et il n'était pas possible d'y répondre autrement qu'en suivant la critique sur son propre terrain. Qu'il y eût dans ces divers systèmes beaucoup de conclusions prématurées ou d'hypothèses sans fondement, que l'hostilité à la tradition catholique y tînt souvent lieu de science, c'est ce qu'il ne fut pas difficile d'apercevoir. Mais ils contenaient aussi un nombre assez grand de faits certains pour imposer la modification des cadres jusque-là reçus. La notion de développement, qui des sciences biologiques venait, avec Newman, de passer dans les sciences religieuses, s'offrait à point nommé pour introduire le mouvement et la vie dans l'histoire de la révélation divine, où l'on ne voyait auparavant qu'immuable fixité. Encore fallait-il ne pas compromettre la continuité substantielle du dépôt que réclame la foi.

Beaucoup plus encore qu'en matière spéculative, un discernement était indispensable des éléments qui entraient dans la construction théologique ou apologétique traditionnelle, pour voir ce qu'on pouvait abandonner sans détriment et ce qu'il fallait conserver à tout prix, pour éprouver les résultats encore très mêlés de la critique et n'en retenir que les parties de bon aloi. De l'accidentel il s'agissait, de part et d'autre, d'extraire l'essentiel qui mérite de durer. Entreprise aussi délicate qu'importante; car, si l'esprit de progrès n'est pas incompatible, en soi, avec le sens de la conservation, ne sont-ils pas, en fait, trop souvent séparés? La crise moderniste allait se produire aussitôt que, dans cette adaptation nécessaire de la foi traditionnelle aux données de la critique historique, celle-là serait indûment sacrifiée à celle-ci.

III

De ces deux forces nouvelles que le XIXe siècle finissant a vu se déchaîner contre les fondements du christianisme, quelle fut la plus efficace? La question aurait peu d'intérêt si elle n'avait, dans la suite, copieusement défrayé les polémiques pour ou contre le modernisme, comme pour en préjuger la valeur.

Visiblement, en effet, l'encyclique accorde le rôle principal, dans le système des novateurs, aux principes délétères de leur fausse philosophie. Non seulement celle-ci est exposée en premier lieu, comme pour montrer qu'elle domine tout le reste, mais c'est à son influence prépondérante, à sa « tutelle » (p. 47), qu'est expressément attribuée la tendance ruineuse de leur critique. « Que leur histoire, que leur critique soient pure œuvre de philosophe, que leurs conclusions historico-critiques viennent en droiture de leurs principes philosophiques, rien de plus facile à démontrer » (p. 45). Vue synthétique tout à fait en harmonie avec le caractère du document pontifical et qui est volontiers retenue par la plupart de ses commentateurs.

C'est contre quoi les adversaires du pape ont élevé d'unanimes et violentes protestations.

Le philosophe est au premier rang [dans l'encyclique], parce que l'on veut que le *modernisme*, en son ensemble, procède d'une philosophie erronée. On oublie ainsi, dès l'abord, que le mouvement *moderniste* n'a pas commencé par la philosophie, mais par l'histoire ecclésiastique et, bientôt après, par l'exégèse biblique [1].

Et, après cette leçon d'histoire générale, M. Loisy d'assurer que son « esquisse du développement chrétien... résulte d'un travail fait sur les documents, non sur des considérations *a priori* », que ses conclusions les plus radicales seraient faites « d'expériences critiques, de constatations historiques. de faits vérifiés [2]. »

A ces affirmations péremptoires d'autres viennent s'opposer qui ne sauraient avoir un moindre poids, puisqu'elles sont dues au même témoin.

Il y a une sorte d'incompatibilité latente... entre la connaissance générale du monde et de l'homme, qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun, et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique... La crise est

1. A. Loisy, *Simples réflexions*, p. 143-144.

2. *Ibid.*, p. 209 et 204. Des anonymes, qui n'avaient sans doute pas autant de qualité pour se rendre le même témoignage, s'empressaient également de s'octroyer ce rôle avantageux. Voir *Le programme des modernistes*, p. 17-28, et *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 61-63. On retrouve encore la même prétention chez M. Buonaiuti, p. 49.

née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique;... elle est née sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers; elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits [1].

Si donc il appert que la critique a deux champs distincts et simultanés d'application, il est obvie d'admettre que, suivant sa tournure d'esprit, chacun soit frappé davantage par l'un ou l'autre. Or, si M. Loisy peut assurer à bon droit que la philosophie n'était pas sa « spécialité » [2], en fut-il de même chez tous les adeptes du mouvement? Bien plus, il lui arrive à lui-même de reconnaître à la critique rationnelle le premier rang.

La question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent n'est pas de savoir si le Pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s'il y a une révélation, tous problèmes surannés..., mais de savoir si l'univers est vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l'homme y est sans écho plus réel et plus vrai à elle-même [3].

Tel étant le « grand et unique problème », c'est-à-dire le problème de Dieu, l'auteur avoue osciller entre deux très vieilles solutions : « La foi veut le théisme; la raison tendrait au panthéisme. Sans doute elles envisagent deux aspects du vrai [4]. » Ne sommes-nous pas en pleine philosophie? Et qui voudrait admettre que le fait de s'arrêter, devant ces graves questions, à une si déconcertante réponse, puisse être sans influence sur l'interprétation des documents chrétiens?

Il ne s'agit donc pas d'établir, entre la critique philosophique et la critique historique, des préséances tendan-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 209, 216-217. Cf. p. xxiv-xxv : « Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu. Le progrès de l'histoire pose en des termes nouveaux le problème du Christ et le problème de l'Église. » De « ce triple problème » le premier n'est-il pas proprement et purement philosophique?

2. *Simples réflexions*, p. 198. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 190.

3. Lettre du 28 janvier 1906, dans *Quelques lettres*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 48.

cieuses. Le rôle respectif de chacune dans les cas particuliers relève de la psychologie individuelle. En affirmant la primauté de celle-là et sa domination normale sur celle-ci, Pie X a certainement pour lui la logique, et l'expérience lui donne, dans l'ensemble, largement raison. S'il est vrai que la psychologie humaine répugne au système des cloisons étanches, on ne peut pas éviter d'admettre, entre l'une et l'autre, des réactions mutuelles. Unies ou séparées, mais toujours convergentes, les deux ont contribué à miner en beaucoup d'âmes les fondements nécessaires de la foi. L'ère du modernisme coïncide avec les époques et les milieux qui leur firent bon accueil sans se prémunir contre leurs excès.

CHAPITRE II

UN ANTÉCÉDENT : LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

« Au fur et à mesure que le conflit entre les conceptions scientifiques du monde et les croyances traditionnelles est devenu plus apparent, le désir de l'adaptation s'est répandu parmi les fidèles de toutes les théologies et de toutes les religions [1]. » Et quand cette « adaptation » tournait à la volatilisation totale, par réminiscence de la crise catholique, on a pu parler de modernisme [2]. Mais, outre qu'il faut se tenir en garde contre les assimilations prématurées, ces désignations ne sauraient tout au plus avoir, dans l'espèce, qu'une valeur d'analogie.

Bien autrement suggestif est le cas des Églises, à la fois si voisines et si différentes de la nôtre, qui se réclament de la tradition chrétienne et assument la charge de la défendre devant le monde moderne. Or, son esprit conservateur n'a déjà point préservé l'Orient de toute défaillance à cet égard.

1. A. Houtin, p. 90.

2. Cette tendance se constate en Extrême-Orient, témoin l'ouvrage d'Alexandra David, *Le modernisme bouddhique et le bouddhisme du Bouddha*, Paris, 1911, analysé dans la *Revue*, 1912, t. xcv, p. 114. On a également parlé de « modernisme musulman ». Voir A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1911, nouvelle série, t. II, p. 417, et une note de la *Revue*, 1911, t. xcII, p. 269-270, d'après le *Cœnobium* de juillet. Exposé doctrinal dans H. Lammens, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1926, p. 223-238. Plus curieusement on a parfois appliqué ce terme au nationalisme égyptien ou à la politique réformiste de Kemal Pacha. Major, *op. cit.*, p. 12-13. Le judaïsme libéral du rabbin L.-G. Lévy en France (voir M. Pézard, *Le modernisme chez les juifs*, dans *Mercure de France*, 1908, t. LXXIV, p. 438-448), de Cl. Montefiore en Angleterre, en est une autre expression.

Plus exposée que toute autre province de l' « orthodoxie » au contact des courants occidentaux, la Russie religieuse a connu, dans les premières années du xx[e] siècle, avec des écrivains laïques tels que Merejkovsky, Gr. Trubetzkoi et B. Rozanov, héritiers plus ou moins directs de Tolstoï, une significative poussée vers une refonte du christianisme où le dogme serait sacrifié au sentiment et à la vie [1]. Mais ce mouvement tardif était lui-même d'importation étrangère et il est difficile de savoir aujourd'hui s'il est prolongé. C'est, en tout cas, dans le protestantisme allemand qu'il faut en chercher la source.

Nulle part, en effet, les ravages de la critique ne se firent plus rapidement ni plus cruellement sentir qu'au sein de la Réforme. Ici on est vraiment en droit de parler d'un modernisme avant la lettre, et dont on a pu se demander si celui que l'Église devait connaître ne serait pas le résultat [2].

En s'éloignant de l'Église, le protestantisme avait gardé ferme la notion d'une révélation surnaturelle et la foi aux dogmes qui en sont l'expression : dogmes chrétiens traditionnels ou dogmes spécifiques du nouvel Évangile, les uns et les autres fixés en formulaires qui traduisaient la croyance des fidèles et constituaient le statut des Églises établies. Chacune compte une honorable légion de théologiens qui s'employèrent, avec une belle vaillance et une parfaite sérénité, à défendre cette orthodoxie en même temps contre les anabaptistes ou les sociniens à gauche et contre les « papistes » à droite.

Mais ce dogmatisme portait en lui-même une perpétuelle menace. Car le principe du libre-examen, momentanément contenu, devait tôt ou tard reprendre son jeu destructeur, tandis que le mysticisme inhérent à la justification par la foi prédisposait ses adeptes aux atteintes théoriques et pratiques du subjectivisme. Cette tendance était déjà observée par Bossuet.

On a trouvé moyen, dans nos jours, de dire que la foi commence par sentir les choses en elles-mêmes... : ce qui opère

1. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 89-93.

2. Voir M.-D. Petre, *Modernism*, p. 101-112.

nécessairement, non qu'on juge de ses sentiments par l'Écriture et qu'on les rapporte à cette règle comme à la première..., mais qu'on accommode l'Écriture à sa prévention et qu'on appelle cette prévention de son jugement une révélation de l'esprit de Dieu [1].

Ce qui n'était encore, au XVIIe siècle, que manifestation épisodique allait devenir général au XIXe et déterminer cette crise intérieure qui a nom le protestantisme libéral.

I

Exposer tout au long ce phénomène déborderait de beaucoup le présent sujet : il nous suffira d'en indiquer ici les principales formes. C'est de la théologie allemande qu'est parti ce mouvement, qui devait atteindre peu à peu le protestantisme tout entier :

« Supranaturalisme » et « rationalisme », tels étaient les deux frères ennemis qui, jusqu'à la fin du dernier siècle [savoir le XVIIIe], se disputèrent, en Allemagne, la théologie protestante. Entre ces deux instincts théologiques, les différences étaient notables, puisqu'il semblait que le premier conduisît à la foi intégrale, presque passive, et le second à l'absolue négation; ils se ressemblaient pourtant par leur façon de dessiner et d'envisager les problèmes religieux... Ce qui faisait, pour les uns comme pour les autres, le fond de la religion, c'était l'appropriation d'un certain nombre de doctrines, extrinsèques à l'esprit du croyant, pieusement acceptées et subies; c'est par la quantité des articles de foi, par la minutie ou la sobriété du *Credo*, qu'entre eux ils se distinguaient, beaucoup plus que par une opposition de principes... La religion impliquait, pour tous, l'adhésion à un certain nombre de vérités dogmatiques, jugées objectives par tous : on se querellait, surtout, sur le nombre de ces vérités. Les débats théologiques se résumaient en des questions de plus ou de moins [2].

Une complète révolution allait se produire dans cet état de choses. « Lors même, disait déjà Lessing, qu'on ne serait pas en état de réfuter toutes les objections contre la Bible,

1. *Avertissements aux protestants*, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XV, p. 318.
2. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le protestantisme*, Paris, 1898, p. 72-74.

la religion pourtant demeurerait intangible dans le cœur de ceux des chrétiens qui ont acquis un sentiment intime de ses vérités [1]. » « Phrase émancipatrice », a-t-on écrit [2], et dont l'inspiration allait, en effet, présider à tout le développement théologique du XIXe siècle.

A l'encontre du rationalisme ambiant, Fr. Schleiermacher (1768-1834) restaure la valeur du sentiment par opposition à l'idée et met au premier plan, comme toujours nécessaire et seule décisive, l'expérience religieuse [3]. De ce mouvement subjectiviste A. Ritschl (1822-1889) a été le théoricien et l'organisateur. Une philosophie dérivée de Kant lui fait distinguer entre les « jugements d'existence », c'est-à-dire ceux qui concernent l'objectivité des choses, tout à la fois inaccessible et inutile, et les « jugements de valeur », qui seuls nous intéressent. En conséquence, tous les dogmes chrétiens sont par lui transposés en fonction de leur valeur pour notre vie spirituelle, et la Bible elle-même n'est plus qu'une collection d'expériences religieuses privilégiées, sans autre intérêt que de provoquer les nôtres. De cette doctrine M. Harnack est aujourd'hui le plus brillant porte-parole.

On voit que ce système a pour effet d'annuler l'idée même de toute révélation objective : c'est le sujet qui devient le centre et la règle de la vie religieuse. Dès lors, on y exalte volontiers la puissance et la nécessité de la foi; mais celle-ci n'est plus qu'une disposition affective de l'âme, qui ne comporte aucune croyance déterminée et peut être compatible avec toutes. Autre chose, en effet, est la religion qui vit au cœur du croyant, et autre la théologie qui l'interprète en concepts toujours secondaires, provisoires et déficients. De celle-ci procèdent les dogmes et les formules : celle-là fournit seule des réalités. Aussi les plus logiques de proclamer l'avènement du « christianisme sans dogmes » [4], tandis que les plus habiles préfèrent adapter à leur subjectivisme les dogmes reçus [5].

1. Dans Goyau, *op. cit.*, p. 75.

2. Ad. Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, Leipzig, 1896, p. 18.

3. Son influence fut telle qu'on a pu le donner « comme un Père de l'Église évangélique ». G. Goyau, *op. cit.*, p. 351.

4. O. Dreyer, *Undogmatisches Christentum*, Brunswick, 1890.

5. Voir G. Goyau, *op. cit.*, p. 76-122.

Le résultat pratique du libéralisme ne peut être que « l'organisation de l'équivoque »[1]. Car il s'agit de concilier l'usage des anciens formulaires, bibliques ou ecclésiastiques, qu'imposent tout à la fois les statuts de l'Église et les habitudes des fidèles, avec une théologie qui ne permet plus d'en admettre la valeur. « Il faut, disait déjà Semler au XVIIIe siècle, avoir une pensée de derrière la tête et juger le tout par là, en parlant cependant comme le peuple [2]. » Au grand émoi de l'orthodoxie, qui réclame la sincérité, ce dualisme devient la règle dans l'école de Ritschl.

Ce serait une bénédiction de Dieu que tous les théologiens contemporains, malgré le désaccord de leurs conceptions, se tinssent solidement attachés à la langue de la Bible et de la Réforme. Quiconque use de cette langue avec un sens loyal, même avec un malentendu; quiconque emploie les mots de cette langue avec le ferme et vrai propos de leur être fidèle, les considérant comme les termes sacrés de la chrétienté, comme des expressions qu'il ne peut pas mettre de côté, lors même qu'elles signifient pour lui autre chose que pour beaucoup d'âmes d'autrefois et d'aujourd'hui, même si elles signifient pour lui quelque chose d'inouï que personne n'y aurait jamais découvert, celui-là ne mérite pas d'être méprisé : il mérite reconnaissance pour sa piété [3].

D'ordinaire, les pasteurs s'en tiennent à cette tactique accommodante, qui a l'avantage de sauvegarder les apparences. Mais, de temps à autre, quelques-uns réclament le droit de mettre leur langage en accord avec leurs convictions. D'où ces crises qui viennent périodiquement troubler la paix des Églises en Allemagne et mettre dans le plus cruel embarras les autorités ecclésiastiques, obligées de défendre un minimum de conformisme rituel sans trop attenter aux principes du libre examen [4].

1. G. Goyau, art. *Réforme*, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 677.
2. Dans F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, Paris, 2e édit., 1888, t. I, p. 119.
3. F. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, Giessen, 1893, p. 37-38, traduit dans Goyau, *op. cit.*, p. 101-102.
4. Sur les « affaires » anciennes, voir l'exposé de G. Goyau, *op. cit.*, p. 123-182, dont les conclusions sont résumées et complétées par un aperçu de l'affaire Jatho dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 680-686. Esquisse de la situation immédiatement postérieure par G.-G. Lapeyre, dans

On ne saurait souhaiter meilleure illustration des effets qu'est appelé à produire sur la vie d'une Église le développement du subjectivisme spéculatif.

II

Mieux garanti par les traditions conservatrices de l'esprit anglo-saxon, l'anglicanisme n'a pas entièrement échappé à la même crise [1].

Tout le cours du XIXe siècle, des penseurs importants, tels que les Matthew Arnold, les Mac-Leod Campbell, les Benjamin Jowett, les Frédéric Denison Maurice, ont travaillé à l'assouplissement de l'antique orthodoxie. Sous ces influences réunies s'est progressivement constitué un très fort courant libéral, pour le développement duquel, tout en voulant s'en distinguer par plus de mysticisme et de sens historique, une sorte de ligue s'est fondée le 31 octobre 1898, sous le titre de *Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought*, qui groupe un nombre considérable de professeurs et dignitaires de l'Église établie. Elle a pour organe officiel une revue mensuelle : *The modern Churchman*, qui paraît depuis 1912. Sans avoir avec le groupe des liens aussi étroits, le *Hibbert Journal* obéit aux mêmes tendances et les entretient dans les milieux cultivés, en donnant l'hospitalité la plus éclectique aux productions avancées de l'exégèse, de la philosophie religieuse ou de l'histoire des religions. Une *Modern Churchman's library*, qui compte déjà sept volumes, et des *Churchmen's Union pamphlets* complètent la propagande.

Le programme comporte d'abord une œuvre négative d'émancipation ou, disent-ils, de « nettoyage » (*cleansing*)

Revue du clergé fr., 1911, t. LXV, p. 327-357; 1912, t. LXIX, p. 190-208; 1913, t. LXXIV, p. 698-706.

Au sujet de ces cas, on a, de bonne heure, prononcé le nom même de modernisme. Voir W. Blackshaw, *Modernism in the prussian Church*, dans *Contemporary review*, janvier 1912, t. CI, p. 56-68, et déjà *Neue Jahrhundert*, 1910, t. II, p. 190.

1. Voir P. Charles, *Le modernisme anglican*, dans *Nouvelle revue théol.*, 1924, t. LI, p. 1-14 (résumé par A. d'Alès, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 722-723) et, depuis, Major, *English modernism*, Cambridge et Londres, 1927.

à l'égard des anciennes formules dogmatiques et des symboles qui les expriment. Il se continue par une œuvre positive de « ré-interprétation ». A ce propos, il est curieux de noter que de vieilles hérésies retrouvent un regain de faveur. Dans une conférence fameuse tenue à Cambridge, en septembre 1921, où des extrémistes comme Kirsopp Lake déclarèrent ne voir dans le Christ « qu'un prophète très banal et de type assez vulgaire », un modéré, le Dr H. Rashdall, proposait de reprendre comme base de la christologie l'adoptianisme du IIIe siècle [1]. Antérieurement, le même auteur, pour « ré-interpréter » la Rédemption, en revenait au rationalisme d'Abélard [2].

On peut juger des tendances doctrinales du groupe par l'aperçu qu'a donné un de ses membres importants, M. S. Glazebrook, de ce qu'il appelle « la foi d'un ecclésiastique moderne » [3] :

L'expérience des hommes les amène à concevoir Dieu comme Père, comme Frère et comme Identité idéale à la manière de l'esprit humain dans l'homme. Ils expriment l'identité de ces trois conceptions en disant que Dieu est trinité. Le mot *personne* ne s'applique d'ailleurs à Dieu qu'en raison de l'humanité du Christ... La rédemption consiste uniquement dans l'intelligence que l'homme acquiert des dispositions divines, dans cette persuasion qui le saisit que Dieu est amour... Le baptême des enfants n'est qu'une belle coutume... Le pain et le vin dans l'Eucharistie ne sont que des symboles. L'épiscopat n'a rien d'une institution divine [4].

Et si l'on veut une formule tout à la fois plus affirmative et moins polémique, voici celle que le Dr Major déclare propre à rallier tous les *modern Churchmen :*

Nous croyons que Dieu est Esprit et que ceux qui le servent le doivent servir en esprit et en vérité; que Dieu est Lumière, et que, si nous marchons dans la lumière, nous sommes unis les uns aux autres; que Dieu est Amour, et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu; que Jésus est le Fils de Dieu, et que

1. Charles, *loc. cit.*, p. 6-7.
2. Voir *The idea of the atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 437-443.
3. *The faith of a modern Churchman*, Londres, 1918.
4. Résumé de P. Charles, p. 10-11.

Dieu nous a donné la vie éternelle et que cette vie est Son Fils; que nous sommes les enfants de Dieu et qu'il nous a donné de son Esprit; que, si nous confessons nos péchés, il est [assez] fidèle et juste pour nous les pardonner; que le monde passe avec sa concupiscence et que celui qui fait la volonté de Dieu demeure à jamais [1].

Pour être tissé d'expressions johanniques, on voit que pareil *Credo* ne laisse à peu près rien subsister du christianisme positif. Et le peu qui en reste est manifestement démuni de tout caractère révélé :

La révélation est impliquée dans la structure même de l'esprit humain, de telle façon que, bien compris, le processus de notre pensée, de notre conscience, de nos sentiments implique la reconnaissance de l'Éternel et de l'Infini [2].

Avec les années, ce mouvement de libéralisme doctrinal ne fait que croître en ampleur et en audace [3]. Il trouve parfois des complicités jusque dans le sein de l'épiscopat [4]. Enfin le modernisme commence à devenir article d'exportation au profit du public américain [5]. Les milieux non-conformistes ne sont pas moins contaminés. Sans parler des unitariens, qui ont toujours incarné le rationalisme aux

1. *Op. cit.*, p. 98-99.

2. *Ibid.*, p. 119. Le corps de son ouvrage est entièrement consacré à une « reconstruction » de la foi chrétienne sur ces bases. En appendice (p. 251-253), l'auteur reproduit, d'après le *Modern Churchman*, 1920, t. x, p. 558-571, les résultats d'une sorte de referendum ouvert sur la question de l'unité de foi et de la nécessité d'un symbole dans l'Église. Les réponses, au nombre d'une quinzaine, émanées de théologiens ou de laïques importants, sont très révélatrices du subjectivisme qui sévit dans ces milieux.

3. Voir l'étude synthétique des dernières conférences d'Oxford par Fr. Woodlock, *Modernists in council*, dans *The Month*, octobre 1925, p. 303-315; *English and american modernism*, dans *Gregorianum*, 1927, t. VIII, p. 23-40, 183-203.

4. Les multiples écarts du Dr Barnes, évêque de Birmingham, qui défraient périodiquement la presse religieuse d'outre-Manche, ont été exposés naguère chez nous par G. Coolen, *La crise moderniste dans l'Église d'Angleterre : Le cas de l'évêque Barnes*, dans *Revue apologétique*, février 1927, t. XLIV, p. 199-216.

5. Le volume déjà cité du *principal* Major résulte d'une série de *lectures* données à l'université Harvard, au cours de l'année scolaire 1925-1926.

yeux du monde anglo-saxon, il suffit de rappeler le succès de scandale fait à la *New theology* du congrégationaliste Réginald John Campbell, qui se donne comme une refonte de toute la foi chrétienne à base de panthéisme [1].

Des anglais eux-mêmes ont, à ce propos, parlé de « modernisme » [2]. Et le mot devait réussir. Dès 1914, on envisageait expressément, dans l'école libérale, le projet de sauver, sous le nom adouci de « post-modernisme », l'essentiel du système condamné par le pape [3]. Enfin, depuis 1918, et non d'ailleurs sans de longues hésitations [4], les adeptes du groupe constitué autour du *Modern Churchman* ont adopté comme désignation officielle le titre de « modernistes ».

« Nous devons reconnaître, écrit de l'Église anglicane un témoin bien placé pour le savoir, le Rév. Ch. Gore, ancien évêque d'Oxford, qu'il y a tout un groupe important d'hommes instruits, et parmi eux beaucoup de dignitaires ecclésiastiques, professant des opinions religieuses directement subversives des bases mêmes du *Credo* [5]. »

III

Déjà préparé par l'influence d'Alexandre Vinet (1797-1847) [6] à donner au mysticisme le pas sur la foi positive, le calvinisme français s'est largement ouvert au courant subjectiviste qui lui venait d'Allemagne et d'Angleterre. L'ancienne école de Strasbourg, avec Éd. Reuss et T. Colani, avait surtout fait œuvre négative et critique : la reconstruction positive ne devait pas tarder.

Parti de l'orthodoxie la plus stricte, Eug. Ménégoz (1838-1921) a travaillé toute sa vie à l'élargir au nom de ce qu'il a

1. Voir J. Lebreton, dans *Revue pr. d'apol.*, 1907, t. v, p. 279-284.
2. J.-J. Lias, *English modernists*, dans *Revue intern. de théologie*, 1908, t. xvi, p. 298-307.
3. Voir J.-M. Thomson, dans *Hibbert Journal*, 1913-1914, t. xii, p. 733-745. Cf. t. xiii, p. 203-206.
4. Major, p. 40-42. Cf. M.-D. Petre, *Modernism*, p. 101.
5. *The Church Union Gazette*, novembre 1921, p. 259, cité par Charles, p. 8.
6. On l'a comparé à Schleiermacher. Voir G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1905, p. 227.

nommé le « fidéisme », c'est-à-dire le salut par la seule foi en dehors et indépendamment des croyances de chacun [1]. Mais la systématisation doctrinale du libéralisme fut l'œuvre d'Auguste Sabatier (1839-1901) dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897). L'auteur y vulgarise, sous une forme personnelle et dans une langue très soignée, les doctrines de Ritschl et de Schleiermacher.

Il n'y a pas à la religion d'autre fondement que nos besoins intimes. « C'est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée [2]. »

De cette donnée initiale la révélation n'est qu'un autre aspect : « Elle consiste dans la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme individuel et dans l'humanité » (p. 35). Aussi ne peut-on la concevoir que sous une forme personnelle : « La révélation divine qui ne se réalise pas en nous et n'y devient pas immédiate n'existe point pour nous » (p. 59). Mais elle existe pour quiconque se prête à l'action divine : « Dieu travaille à l'intérieur de toutes les âmes, il agit et enseigne sans cesse par le moyen de tous les maîtres humains, et reste présent au commencement, au milieu et à la fin de toute l'éducation religieuse de l'humanité [3] » (p. 267).

Ces prémisses commandent la conception du christianisme. Son essence consiste « dans une expérience religieuse, dans une révélation intime de Dieu qui s'est faite pour la première fois dans l'âme de Jésus de Nazareth, mais qui se vérifie et se répète, moins lumineuse sans doute mais non méconnaissable, dans l'âme de tous ses vrais disciples » (p. 187-188). Jésus « se sentait avec Dieu dans une relation filiale

1. De cette activité témoigne la longue série de ses *Publications sur le fidéisme*, Paris, 1909-1921.

2. *Esquisse*, p. 24 . Plus haut (p. 19-20), l'auteur disait : « sentiment de dépendance où l'homme se trouve à l'égard de l'être universel. »

3. A cet égard, les prophètes d'Israël n'offrent pas d'autre privilège qu' « une idée de Dieu plus pure, un idéal de justice plus élevé » (p. 94). Cf. p. 99 : « L'inspiration religieuse n'est pas psychologiquement différente de l'inspiration poétique. »

et il sentait Dieu dans une relation paternelle avec lui » (p. 184). « Expérience créatrice et inaugurale qui a rendu possibles et engendré toutes les autres. » Car, en entrant dans la même voie, les chrétiens « sentent que leur besoin religieux est entièrement satisfait, que Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse qu'au-dessus d'elle et au delà..., non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien » (p. 176-177).

De ces expériences vitales il faut distinguer « les explications théologiques et, par suite, les dogmes qu'on en a tirés » (p. 189).

L'émotion religieuse, qui est sentiment, se transpose, dans l'esprit, en la notion d'un rapport, c'est-à-dire en une notion intellectuelle qui en devient l'image expressive ou la représentation... Dans la religion et dans le dogme, l'élément intellectuel n'est donc que l'expression ou l'enveloppe de l'expérience religieuse... L'élément intellectuel sera donc l'élément essentiellement variable dans le dogme (p. 305 et 307).

En conséquence, notre connaissance religieuse « ne pourra jamais sortir de la subjectivité » (p. 375-376).

Toutes les notions qu'elle forme et qu'elle organise, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux jusqu'à l'idée la plus abstraite de la spéculation théologique, seront nécessairement inadéquates à leur objet... La théorie de la connaissance religieuse s'achève dans une théorie du symbole et du symbolisme (p. 390).

Il s'ensuit que « la connaissance religieuse reste nécessairement soumise à la loi de transformation qui régit toutes les manifestations de la vie et de la pensée humaines » (p. 400). L'histoire aussi bien que la psychologie atteste la distinction (p. 404), « dans l'intérieur même de chaque dogme, entre le contenu religieux qu'il faut sauvegarder et l'expression symbolique qui peut varier indéfiniment. » S'il est clair que ces diverses propositions dessinent un système bien cohérent, il ne l'est pas moins, comme l'a noté le premier et le plus pénétrant de ses critiques, que « ce qui lui manque c'est d'être chrétien [1]. »

1. Mgr Mignot, *L'évolutionnisme religieux*, dans *Correspondant*, 10 avril 1897, reproduit dans *L'Église et la critique*, Paris, 1910, p. 86.

La philosophie religieuse contenue dans l'*Esquisse* est complétée, du point de vue positif, par *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (1904), où l'auteur s'efforce d'appuyer sur le Nouveau Testament et l'histoire de la primitive Église cette conception d'un christianisme tout intérieur, c'est-à-dire sans dogmes, ni rites, ni chefs, contre toutes les formes, catholique et protestante, d'orthodoxie. Ces deux ouvrages peuvent être considérés comme la somme du subjectivisme religieux qui caractérise la théologie protestante moderne. Il n'en est sans doute pas de plus propres à représenter l'ensemble des positions décrites par l'encyclique *Pascendi.*

IV

Est-ce à dire qu'il faille voir dans le protestantisme libéral la source du modernisme catholique? Dès la première heure, J. Fontaine a mis en honneur la théorie commode des « infiltrations protestantes ». On la retrouve assez couramment depuis. « La philosophie néo-kantienne et la théologie de Ritschl sa parente, disait en 1908, au congrès catholique de Dusseldorf, le Dr Mausbach, comptent beaucoup de disciples parmi les protestants allemands. Tout ce que le modernisme a fait a été de recouvrir et de draper tout cela de formules catholiques [1]. » Plus nettement, les protestants libéraux ont été appelés chez nous *veri præcursores et patres modernismi* [2].

On ne saurait contester qu'il y ait, entre la philosophie religieuse des modernistes et celle des protestants libéraux, un véritable air de parenté. Mais, dans l'ensemble, la ressemblance des effets ne pourrait-elle pas très suffisamment s'expliquer par l'action des mêmes causes? La dépendance personnelle est un fait positif dont la preuve serait à faire pour chaque cas particulier. Quelques indices permettent de croire que l'on arriverait peut-être, dans cette voie, à constater certaines filiations, tout au moins lointaines.

1. Cité par F. Mourret, p. 542, d'après le *Bulletin de la Semaine*, 2 septembre 1908.

2. A. Tanquerey, *Synopsis*, Paris, 20e édit., 1925, t. I, p. 702.

Sans doute les œuvres originales de Schleiermacher et de Ritschl sont-elles restées sans influence sur la pensée catholique en Allemagne, si même elles n'y ont déterminé une réaction contraire, et l'on peut poser en fait, sans grande chance d'erreur, qu'elles n'ont pas eu beaucoup de lecteurs au delà. Mais, digérées à la française par A. Sabatier, il est non moins certain qu'elles ont trouvé une large public en France et ailleurs. Les protestants se sont vantés que la publication de l'*Esquisse* lui valut « plus de 300 lettres de prêtres [1]. » Fait plus significatif : n'est-ce pas sur cet ouvrage, comme on le verra bientôt, qu'ont porté les premières méditations philosophiques de M. Loisy? En même temps, une traduction le faisait connaître en Angleterre [2]. On imaginera difficilement que cette fréquentation ait pu rester de tous points inoffensive. Tout porte à croire qu'elle n'a pu que travailler à la dissolution plus ou moins sourde de leurs certitudes catholiques, chez un certain nombre d'esprits mal défendus.

A l'influence des livres faut-il ajouter l'action de la personne? On l'a décrit comme « une sentinelle... dont le regard perspicace suivait avec intérêt les détours, les obliquités, les surprises et les égarements de certaines pensées catholiques et, à point nommé, leur tendait les embûches où elles se laisseraient prendre » [3]. Mais cette interprétation de son rôle dépasse la portée objective des faits.

En tout cas, les écrivains du protestantisme libéral, auxquels il faut d'ailleurs en ajouter beaucoup d'autres, ont-ils contribué à former l'atmosphère malsaine dans laquelle la science catholique du XIXe siècle a dû naître et grandir.

La source du modernisme est... dans les conceptions de philosophie religieuse préformées par Herder et Lessing, développées et poétisées par Schleiermacher, élargies et fécondées par Hegel, monnayées enfin sous mille formes, et à des doses infiniment variées, par les exégètes, critiques et historiens de la gauche protestante... C'est dans le commerce quotidien, rendu pratique-

1. *Revue chrétienne*, 1908, t. LV, p. 184.
2. L'introduction mise par W. Gibson en tête du *Plato and Darwin* de M. Hébert (Londres, 1899) atteste qu'il y jouissait d'un gros crédit.
3. M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 646.

ment indispensable par la mainmise protestante sur les instruments de travail scientifique, avec ces auteurs et leurs pareils; c'est dans la lecture des écrivains profanes : historiens de la religion et historiens tout court, naturalistes, littérateurs même, portés par les grands courants de la pensée moderne, sentimentalistes, monistes déclarés ou hésitants, évolutionnistes, agnostiques, savants férus des méthodes employées avec succès dans l'étude des êtres vivants; c'est dans l'impuissance à concilier ces notions et ces hypothèses avec la valeur absolue du dogme chrétien qu'il faut chercher le virus propre de la fièvre moderniste [1].

Il reste que le théologien peut trouver dans le protestantisme libéral des éléments propres à faire comprendre, par comparaison, les doctrines plus estompées du modernisme catholique [2] et que l'historien est en droit d'y voir, sinon un facteur direct, du moins une sorte de prototype, qui donne l'idée concrète de ce qu'aurait pu devenir dans l'Église la crise moderniste, si elle y avait rencontré un magistère aussi impuissant.

1. L. de Grandmaison, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, t. x, p. 401-402.

2. Ainsi procède M. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, p. 4-7.

CHAPITRE III

ÉPOQUE DE LA CRISE

Partisans et adversaires du modernisme catholique sont souvent d'accord pour l'étendre à plaisir dans le temps et l'espace, ceux-là pour en montrer l'importance et la profondeur, ceux-ci pour mieux en établir les dangers. Et il est assurément dans l'ordre que les crises graves n'éclatent qu'au terme d'une longue incubation; mais encore ne faut-il en affirmer les symptômes qu'à bon escient. Autant donc il est certain que le mouvement moderniste eut une préparation lointaine dont l'histoire peut retrouver les traces, autant il importe de prendre garde aux simplifications tendancieuses et de le circonscrire dans son périmètre exact.

On ferait une assez belle collection d'insanités historiques en réunissant tout ce qui a été dit çà et là sur les prétendues origines du modernisme ou les premiers précurseurs de son avènement. Sans parler des sectaires qui se sont réclamés d'Amos et des Prophètes [1], des historiens fantaisistes ont voulu remonter jusqu'à Scot Érigène [2] ou Marsile de Padoue [3] et quelques polémistes aux promptes généralisations se sont référés à Michel Servet [4]. Ce fut surtout un lieu commun, dans la presse antimoderniste, que de faire porter à J.-J. Rousseau la responsabilité de tout le mal. Et cela parce qu'il serait, non seulement l' « inventeur » du mot,

1. *Neue Jahrhundert*, 1913, t. v, p. 265-266. M. D. Battaini se contentait de remonter à saint Paul. *Cultura moderna*, 1913, p. 337.
2. L.-C. Lewis, *op. cit.*, p. 7.
3. L.-H. Jordan, *Modernism in Italy*, p. 9.
4. St. Coubé, cité dans Th. Delmont, p. 526-528.

mais le promoteur efficace de la chose au double point de vue social et dogmatique [1].

En dehors de ces facéties, des esprits qu'on pouvait croire plus positifs ont prétendu faire converger vers la poussée moderniste tous les courants de la pensée catholique au XIXe siècle [2]. C'est évidemment prendre le modernisme *sensu lato*, voire même *latissimo*, et donc fausser gravement toutes les proportions : son sens précis, le seul légitime, oblige à situer sa naissance beaucoup plus près de nous.

I

Dès le commencement du XIXe siècle, tandis qu'un peu partout l'Église s'occupait à relever les ruines accumulées par la Révolution, des âmes généreuses se rencontrèrent pour s'ouvrir à la perspective de nouvelles conquêtes, au prix des changements de front que leur paraissaient réclamer les circonstances.

Nulle part cet esprit de renouveau ne se fit plus vivement sentir qu'en France avec Lamennais (1782-1854) et son école. Mais son activité se restreignait aux problèmes politiques et sociaux [3] : le « modernisme » que lui imputait Ch. Périn [4]

1. Voir déjà B. Gaudeau, dans *Foi catholique*, 1912, t. X, p. 34-55, 129-156, suivi et aggravé par J. Fontaine, *ibid.*, 1914, t. XIII, p. 401-440, qui peut ainsi dresser « en face des réalisations modernistes », considérées comme la somme du naturalisme et du laïcisme modernes (*ibid.*, t. XIV, p. 153-193), tous les « documents pontificaux... depuis la Révolution française jusqu'à l'encyclique *Quanta cura* », plus « le concile du Vatican et le *Syllabus* de Pie IX. » L'auteur avait été précédé dans cette voie par Ch. Périn, *Mélanges de politique et d'économie*, p. 128-129.

2. Voir dans ce sens J. Schnitzer, *Der kath. Modernismus*, p. 1-3.

3. Sur la réforme de la théologie il ne semble pas, tant qu'il fut catholique, être allé au delà de quelques lieux communs. Voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Libéralisme*, t. IX, col. 544-545.

4. Voir plus haut, p. 20. Il serait responsable d'avoir fondé « l'école du modernisme dans l'Église » (*loc. cit.*, p. 130-131). Ce qui, dans le style de l'auteur, veut toujours dire le libéralisme catholique. Même lorsque Lamennais présage la « transformation nécessaire » de l'Église (lettre du 21 mars 1833, citée *ibid.*, p. 134), dont il attend une « nouvelle ère du genre humain » (lettre du 11 août 1834, *ibid.*, p. 160) sa pensée ne dépasse pas l'ordre des formes politiques de son gouvernement, qu'il voudrait plus adaptées au régime démocratique moderne

s'entend du point de vue d'un sociologue conservateur, qui n'a rien à voir avec celui du théologien. Cependant M. Loisy l'a voulu présenter aux modernistes comme « un de leurs ancêtres »[1]. Mais cette affirmation n'a pas d'autre fondement que le rêve par lui conçu, qui s'accusa surtout après son apostasie, « de transformer la papauté en une sorte de conscience universelle de l'humanité pour le progrès de la justice. » Autant dire que ce modernisme non plus n'est pas celui de l'encyclique *Pascendi*, à l'égard duquel on ne saurait revendiquer pour Lamennais aucune paternité[2].

Le principal mouvement de vie intellectuelle à cette époque se produit en Allemagne. Si l'on ne regardait qu'à la signification étymologique, le système de G. Hermès (1775-1831) pourrait être appelé le « modernisme » du moment[3]. Car son but n'était pas autre que d'adapter le christianisme à la philosophie du jour; mais il en cherchait le moyen dans un dogmatisme rationaliste qui est proprement l'antithèse du modernisme actuel.

En même temps, l'école catholique de Tubingue, sous l'influence de Moehler (1796-1838), inaugurait un mouvement dont toute l'Allemagne et un peu le reste de l'Église ont depuis lors bénéficié. On y demandait le renouvellement de la théologie à l'histoire et à la psychologie religieuse. D'où ont suivi les premières intuitions du développement dogmatique, et un effort constant pour mettre la doctrine chrétienne en rapport avec les besoins de la vie. Mouvement doctrinal que complétaient des projets de réforme, parfois assez hardis, dans l'ordre de la discipline ecclésiastique et du ministère pastoral.

S'autorisant de cette allure romantique, M. Vermeil a cru pouvoir assimiler les doctrines de l'école wurtembergeoise à celles des Tyrrell et des Loisy, pour conclure aux

1. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1910, nouv. sér., t. I, p. 585-586.

2. Quant à celui que lui reproche J. Fontaine (*Foi catholique*, 1914, t. XIV, p. 5-63), le critère en est trop confus pour répondre à aucun classement précis.

3. J. Fontaine (*ibid.*, 1917, t. XII, p. 176) ne manque pas de lui appliquer ce terme, ainsi qu'à Günther.

« origines germaniques du modernisme »[1]. Jugement sommaire, contradictoire même chez qui reconnaît de ces théologiens qu'« ils maintiennent avec une persévérante énergie les thèses essentielles du catholicisme[2] », mais qu'expliquent et excusent les origines protestantes de l'auteur[3]. Il est vrai qu'entre les conceptions théologiques des Tubingiens et celles du modernisme, il existe certaines coïncidences qui ne laissent pas de faire impression et de poser des problèmes[4]. Mais c'est le cas de se souvenir que ressemblance ne signifie pas identité et moins encore dépendance. Ce qui peut nous surprendre chez Moehler s'explique par une complaisance, parfois excessive peut-être, surtout dans ses œuvres de jeunesse, pour la phraséologie allemande de l'époque, mais qui reçoit ailleurs pour le fond des choses un suffisant correctif. En tout cas, c'est un fait frappant et, à bien des égards, décisif que pas un des historiens, même allemands, qui se montrent les plus généreux pour allonger la généalogie du modernisme n'y fait entrer l'école de Tubingue. Cette double présomption suffit, jusqu'à nouvel ordre, pour contrebalancer l'effet de rapprochements qui ne sauraient à aucun titre constituer des preuves[5].

Un fait qui pourrait bien être plus caractéristique de l'Allemagne est cette sorte d'agitation endémique, favorisée par une forte propension au nationalisme et des traditions joséphistes toujours vivaces, qui faisait éclore périodiquement des projets plus ou moins aventureux de réforme.

1. *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 451-473. Ce modernisme ne serait d'ailleurs que le second, le premier s'étant produit à la fin du XVIIIe siècle. *Ibid.*, p. XIV.

2. *Ibid.*, p. 79.

3. L'exagération manifeste en fut signalée en son temps dans *Revue du clergé fr.*, 1913, t. LXXVI, p. 587. Depuis, cette vue superficielle a été durement redressée, au nom de l'histoire, par A. Loisy (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 569-571) et, d'une manière plus irénique au nom de la théologie, par L. de Grandmaison (*Recherches de science rel.*, 1919, t. X, p. 401-409).

4. Voir A. Fonck, *Moehler et l'école catholique de Tubingue*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1926, t. VI, p. 250-266.

5. Sans plus de raison ni de vraisemblance, G. Gentile s'est réclamé du philosophe bavarois Martin Deutinger (1815-1864). Voir *Un vecchio modernista* (1908), dans *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, p. 73-85.

L'école de Tubingue avait eu les siens — et les modernistes du xxe siècle devaient s'en souvenir [1] — mais qui restaient dans la ligne catholique. D'autres envisageaient une transformation de l'Église elle-même, en vue de la ramener à ce qu'ils prétendaient être l'esprit de ses origines. On a réveillé au cours de la crise, pour en faire « un précurseur du modernisme », le souvenir d'un de ces réformateurs, Antoine Theiner (1799-1860), frère de l'illustre historien Augustin Theiner, que ses chimériques audaces jetèrent de bonne heure hors de l'Église [2]. Mais il est clair que ce rêveur solitaire ne saurait avoir d'autre intérêt pour l'histoire que de révéler une psychologie nationale, dont la suite nous montrera de plus efficaces manifestations.

Vers la même époque, Bautain (1796-1867) entreprenait de renouveler en France la philosophie religieuse. Son opposition à l'intellectualisme et sa tendance à le remplacer par un fidéisme semi-pragmatiste, l'ont fait à bon droit ranger parmi les ancêtres de la philosophie de l'action. Pour ce motif, on a voulu le donner comme un « moderniste » avant l'heure [3]. Ce qui ne peut évidemment s'entendre que d'un « modernisme » très élargi, fait de convergences doctrinales plus ou moins lointaines sur quelques points particuliers, mais sans rapport réel avec le mouvement historique auquel il faut, sous peine d'abus, réserver ce nom.

En tout cela, il ne peut tout au plus être question que d'analogies postérieurement aperçues avec telle ou telle des doctrines qui entrent maintenant pour nous dans la synthèse moderniste. A cette époque d'universelle et fervente renaissance catholique, l'heure d'un véritable modernisme, même inconscient, n'avait pas encore sonné.

II

Faute de graves problèmes intellectuels, le milieu du xixe siècle, dont le règne de Pie IX forme le centre, a été tout

1. *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 421-425.

2. Voir J. Schlachcikowski, *Anton Theiner ein Vorläufer des heutigen Modernismus*, Wurzbourg, 1910, et le compte rendu de cet ouvrage par J. Schnitzer, dans *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 313-316.

3. W.-M. Horton, *The philosophy of the abbé Bautain*, New-York, 1926, p. 296-297. Cf. p. IX, 95, 142, 256, 283-284.

entier rempli, dans l'ensemble de l'Église, par la question du libéralisme. Mais, dans les divers pays européens, avec des nuances spéciales à chacun, celle-ci n'a jamais intéressé que l'ordre politique et social.

En Italie, les circonstances aidant, le mouvement se compliquait, avec V. Gioberto (1801-1852) et A. Rosmini (1797-1855), d'aspirations nationalistes et d'un programme de réformes ecclésiastiques dans lequel les libéraux s'accordaient généralement à comprendre, en même temps que la suppression du pouvoir temporel et la critique du « jésuitisme », la modification de la discipline en ce qui concerne le bréviaire et le célibat, la rénovation de l'enseignement théologique et de l'éducation des clercs. De ce chef, on leur a parfois appliqué le nom de « modernistes » [1]. Erreur totale de perspective; car leurs plus grandes hardiesses, dominées par la restauration nationale, laissaient toujours le dogme intact. Tout au plus pourrait-on y voir, comme on l'a dit, « une excellente préparation pour des doctrines plus avancées [2] ». C'est à ce titre que M. Buonaiuti veut encore s'en souvenir [3], non sans reconnaître que « leur pensée se mouvait dans un tout autre plan et trahissait des préoccupations essentiellement différentes, » que « leur optimisme schématique et facile » — c'est-à-dire sans doute leur confiance dans l'Église — ne les prédisposait pas aux grandes réformes [4]. Quant à leur attribuer « l'initiative du modernisme contemporain [5] », dont les *leaders* leur devraient « indirectement sinon directement leur inspiration », c'est un de ces paradoxes qui n'ont même pas pour eux les apparences.

Alors qu'en Italie le mouvement libéral semble avoir été aussi éphémère que brillant, il s'est continué en France tout le cours de la république de 1848 et du Second Empire. Mais,

1. Dans Jordan, *op. cit.*, p. 8, et Schnitzer, p. 10-12, l'effort de tous les libéraux italiens est annexé au modernisme. M. Vidal, *Revue du clergé fr.*, 1910, t. LXII, p. 471, sacrifierait tout au moins Gioberti. Dans A. Gambaro, *Il modernismo*, p. 69-86, ils reçoivent tous le titre de *precursori*.

2. A. Houtin, p. 107.

3. *Le modernisme cath.*, p. 94-98.

4. Voir U. Padovani, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicismo*, Milan, 1928.

5. L.-H. Jordan, p. 10.

pour ses divers représentants, il ne s'agissait que d'adapter l'Église à l'avènement de la démocratie parlementaire et au régime des libertés modernes : les problèmes proprement religieux restaient en dehors de leur horizon. Pour graves qu'elles fussent, les publications de Renan elles-mêmes ne paraissent pas avoir troublé les esprits : elles furent réfutées superficiellement ou le plus souvent dédaignées, sans que personne éprouvât encore, à leur propos, la tentation de rien changer aux méthodes et positions classiques de l'exégèse ou de la théologie.

L'influence directe de l'école libérale ne doit donc être cherchée que dans le mouvement dit de la démocratie chrétienne, que les polémistes du parti adverse ont voulu plus tard compromettre sous le nom fallacieux de « modernisme sociologique ». Cependant il n'est pas douteux qu'en développant une tendance à élargir les vieux cadres, à rendre l'Église, au prix de quelques sacrifices accidentels, plus accueillante au monde moderne, ces « catholiques conciliateurs »[1] n'aient créé dans certains milieux une prédisposition favorable au progrès sous toutes ses formes et, par conséquent, une sorte d'instinctive sympathie à l'égard des adaptations doctrinales que pourraient proposer un jour des intelligences sensibles à ce genre de questions.

Une forte organisation universitaire maintenait plus vivace, en Allemagne, le sens des problèmes de l'esprit. Des spéculatifs intrépides, tels que A. Günther (1783-1863) et J. Frohschammer (1821-1893), y reprenaient les traditions de G. Hermès et en arrivaient à revendiquer pour la raison une véritable supériorité sur la foi. Un congrès de savants catholiques se tenait à Munich en 1863, qui, tout en proclamant leur soumission à l'Église, n'admettaient pas qu'elle vînt limiter les libres recherches de la science en matière non définie. Döllinger y prononça un discours retentissant « sur le passé et le présent de la théologie catholique, » à la suite duquel éclatèrent de vives discussions entre ce qu'on appelait alors les « ecclésiastiques » et les « scientifiques ». Tous indices dont on n'a pas manqué de se

1. E. Tavernier, *Le modernisme*, p. 6.

prévaloir [1], mais qui n'allaient pas, sauf quelques excès individuels, au delà des revendications générales sur lesquelles tous les catholiques éclairés pouvaient tomber d'accord [2].

Quelles que fussent, au demeurant, les tendances du libéralisme politique ou scientifique, l'attitude de Pie IX n'était pas faite pour les encourager. Attentif à maintenir la « thèse » catholique dans toute sa rigueur, le pape opposait au premier cette série d'actes qui aboutit au *Syllabus* (1864). Entre temps, non seulement il avait condamné les erreurs manifestes de Günther (1857) et de Frohschammer (1862), mais blâmé sévèrement, dans sa lettre *Tuas libenter* (21 décembre 1863), les prétentions émises au congrès de Munich. Le concile du Vatican allait d'ailleurs tourner l'attention vers d'autres problèmes, et amener la plupart des intellectuels allemands à s'annihiler eux-mêmes par leur opposition au dogme de l'infaillibilité. Aussi, viciées par cet esprit initial de révolte, les récriminations des « vieux catholiques » furent-elles de nul effet.

Désireux d'élargir la signification de son cas, Hyacinthe Loyson (1827-1912) a vainement réclamé plus tard, auprès des modernistes, l'honneur d'être « le premier d'entre eux selon l'ordre chronologique », pour avoir, dès 1869, « jeté dans l'Église un grand cri qui pouvait la sauver » contre l'envahissement de l'absolutisme pontifical [3]. Identification des plus sommaires entre modernisme et guerre à la papauté. H. Loyson aurait pu chercher des titres moins précaires au qualificatif de moderniste dans les crises qui traversèrent de temps à autre, au moins sous forme de tentation, la foi de son âme désemparée [4]. Mais, outre que

1. Voir J. Schnitzer, p. 17-18.

2. Il n'y a donc pas lieu d'appeler Döllinger, avec M. Mourret, p. 8, « le grand ancêtre du modernisme ». Même lorsqu'il prétendait équiparer la mission de la théologie dans l'Église à celle du prophétisme sous l'ancienne Loi, il révélait plus de superbe professionnelle que de véritable hétérodoxie. Le grand adversaire du « romanisme » n'a jamais rompu avec le christianisme traditionnel.

3. Lettre à G. Tyrrell, 5 février 1909, dans A. Houtin, *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, p. 339.

4. *Ibid.*, p. 5-13, 201-213.

le public ne fut point initié de son vivant à ces velléités de latitudinarisme doctrinal, le nom de leur auteur eût suffi à les discréditer [1].

Ni donc le mouvement général de l'Église sous le pontificat de Pie IX ne favorisait l'éclosion d'un véritable modernisme, ni les faits n'en attestent l'existence, et ce qui pourrait en être considéré tout au plus comme l'ébauche finit par un avortement.

III

Il faut attendre la génération suivante et le pontificat de Léon XIII pour constater un changement de front dans l'ensemble des milieux cultivés.

Vers la fin du XIXe siècle, d'une part, en dehors de l'Église, la critique ne cessait pas de s'attaquer aux fondements de la foi et d'en proclamer la ruine. Pour y répondre, le besoin allait se faire sentir d'un apostolat intellectuel plus intense qu'autrefois, en vue duquel le haut enseignement aurait à fournir des instruments et des ouvriers. Ce qui aurait pour conséquence d'initier un nombre croissant d'esprits aux divers aspects de la science ecclésiastique et, même pour la masse des incompétents, de mettre cet ordre de problèmes au premier plan de la curiosité.

Les circonstances d'ailleurs pouvaient sembler propices à l'avènement et au succès d'une science catholique. Disqualifiées par leurs propres exagérations, les vieilles écoles de Strauss et de Baur faisaient place à de nouveaux maîtres qui mettaient une certaine coquetterie à réagir dans le sens de la tradition, et dont l'activité se mouvait, en tout cas, sur un terrain positif où il était possible de les rejoindre et peut-être permis de les distancer. La philosophie, de son côté, se déprenait du scientisme positiviste et l'on croyait constater une « renaissance de l'idéalisme », un respect du sentiment sous toutes ses formes, un souci général de

1. La preuve en est que la propagande en faveur d'une vague réforme dans l'Église, à laquelle il dépensa le quart de siècle qui suivit son évasion, ne fut jamais qu'un exercice oratoire et que lui-même (voir A. Houtin, *Le Père Hyacinthe réformateur catholique*, p. 267) dut s'en avouer l'échec.

vie morale et d'action, à travers lesquels la pensée religieuse semblait pouvoir se frayer plus aisément des voies d'accès vers les intelligences.

Or, sans rien abandonner des principes catholiques, le nouveau pape se montrait visiblement désireux d'adapter l'action de l'Église aux besoins du monde moderne et prenait à cœur de prouver qu'elle en était capable [1]. Ses actes les plus marquants portent la trace de cette disposition. Tandis que l'encyclique *Æterni Patris* (1879) restaurait le culte de la philosophie médiévale, l'ouverture des archives Vaticanes et la lettre au cardinal Pitra qui commentait l'événement (1883) donnaient une large impulsion aux études historiques. Au terme d'une importante série de lettres sur les principes de l'ordre politique, l'encyclique *Rerum novarum* (1891) amorçait la question sociale et la lettre au clergé de France qui la suivit de près (1892), en prescrivant le ralliement à la République, paraissait consacrer définitivement l'ère de la démocratie. Même en matière biblique, le rappel aux principes traditionnels à l'encontre de l'école dite « large » s'exprimait en formules suffisamment sereines et nuancées pour que l'encyclique *Providentissimus* (1893) ait pu passer, en définitive, pour un encouragement [2].

Aussi un courant général d'allégresse traversait-il l'Église. Dans l'ordre spéculatif, les savants catholiques tenaient avec un succès toujours plus considérable leurs assises sous forme de Congrès scientifiques internationaux : à Paris en 1888 et 1891, à Bruxelles en 1894, à Fribourg (Suisse) en 1897, à Munich en 1900. En même temps, les mystifications de Léo Taxil, auxquelles tant de prêtres et de fidèles s'étaient laissés prendre, devenaient, par réaction, une recommandation de la critique. Dans l'ordre pratique, de jeunes et vaillantes équipes s'appliquaient un peu partout à répandre par la parole et à traduire en œuvres les principes du catholicisme social. Non qu'il n'y eût des résistances et des contradictions; mais les voix discordantes étaient

1. Le trait dominant de son caractère fut, à n'en pas douter, l'optimisme, et tout particulièrement à l'égard de la science. Voir G. Goyau, art. *Léon XIII*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 353.

2. Cf. Th. Engert, *Der deutsche Modernismus*, p. 17.

étouffées dans le concert qui prêchait la confiance. Au total, l'atmosphère restait paisible et le vent soufflait au progrès, au risque de favoriser, avec les plus légitimes élans, de funestes imprudences ou de redoutables illusions [1].

S'il est vrai, comme on l'a dit, qu' « il n'existe pour chaque chose qu'un moment dans les affaires humaines », pour l'apparition d'une crise doctrinale au sein de l'Église ce crépuscule du XIX[e] siècle était sans nul doute un « moment » prédestiné.

1. Voir M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 645.

Plus tard, les docteurs de l'anti-modernisme n'ont pas craint de mettre en cause la responsabilité du pape. C'est ainsi qu'Em. Barbier accuse une « impossibiliité pratique de dégager les directions et vues politiques de Léon XIII de l'intolérable et scandaleux abus qu'on en faisait dans l'ordre doctrinal et religieux ». *Le progrès du libéralisme catholique*, t. II, p. 302. Un peu plus haut (*ibid.*, p. 297) l'auteur rapportait ces lignes de J. Fontaine, parues dans la *Science catholique* de novembre 1903 : « Jamais pape n'a, plus que Léon XIII, accumulé les encycliques et les documents de toute nature sur les questions bibliques, philosophiques et théologiques. Et cependant lequel de ses prédécesseurs a laissé l'Église de France dans une confusion doctrinale et une anarchie intellectuelle égale à la nôtre ? » On est plus surpris de lire sous la plume de L. de Grandmaison, *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 656 : « A ces directions et enseignements la sanction qui les eût imposés fit parfois défaut. Dans les mains défaillantes du vieux pontife, les rênes, sur la fin, flottaient un peu. »

CHAPITRE IV

LIEU DE LA CRISE

Étant données la profondeur des causes qui la préparaient de loin et l'ampleur des circonstances qui en favorisaient l'éclosion, on peut s'attendre à ce que la crise ait été générale dans l'Église. Il s'en faut néanmoins que ces facteurs aient présenté partout la même puissance ou rencontré chez tous un terrain également préparé.

On défalquera tout d'abord le Nouveau Monde, « pays de la vie intense », mais qui, d'ordinaire, s'absorbe dans l'action et reste peu sensible aux problèmes de l'ordre intellectuel [1]. Sur le vieux continent, l'Espagne reste notoirement hors de cause [2] et tout autant le Portugal [3]. Très ouverte, au contraire, à tous les courants de la pensée et, de ce chef,

1. Ce qui est dit dans A. Houtin (p. 113-114) de quelques prêtres aux « idées très avancées » ne repose que sur des allégations sans preuves et porterait tout au plus sur quelques cas individuels.

2. Des théologiens espagnols on a pu écrire qu' « ils sont encore à l'arrière-plan du mouvement scientifique contemporain ». P. Dominique de Caylus, art. *Espagne*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 596. Quant à « l'agitation réformiste » menée par le prêtre catalan Sigismond Pey-Ordeix, dont fait état J. Kübel (p. 149-150), elle est ramenée par A. Houtin (p. 61) à ses justes proportions de phénomène solitaire. Il ne s'agissait d'ailleurs là que de réformes disciplinaires et l'apostasie de l'auteur (1911) lui a fait rapidement perdre toute influence sur le monde ecclésiastique.

Un moment, la *Revue moderniste internationale*, 1910, t. I, p. 74-75, essaya de faire croire à l'existence de modernistes espagnols, mais sans jamais faire connaître même un seul nom. Aussi bien cette rubrique a-t-elle bientôt disparu de ses colonnes.

3. « Pourtant, écrit sans crainte du ridicule P. Sabatier, à Lisbonne seulement, il y a au moins trois prêtres imbus des idées nouvelles. » *Les modernistes*, p. 59.

moins inaccessible à l' « esprit moderniste », la Belgique est « un des pays de la catholicité qui ont le mieux résisté à son influence pernicieuse » [1]. Quant au catholicisme néerlandais, il ressemblerait plutôt, dans l'ensemble, à celui des États-Unis et n'est pas resté moins indemne [2].

En revanche, les autres pays catholiques ont tous plus ou moins ressenti la crise, mais sous des formes différentes et à des degrés divers qu'il importe de distinguer [3]. Trop souvent un nationalisme indiscret est ici venu brouiller la saine appréciation des faits historiques, et les préjugés respectifs qui en découlent ont une certaine excuse dans la difficulté bien connue de s'orienter exactement à travers les tendances, les personnes ou les œuvres d'un pays étranger. Une observation impartiale permet néanmoins d'établir avec une équitable approximation les responsabilités de chacun.

I

Une mode depuis longtemps accréditée porte à donner *a priori* l'Allemagne comme la source de tous les maux : elle ne pouvait manquer de trouver ici un nouveau sujet d'application. « Nos modernistes de France, a-t-on dit, au lieu d'être des novateurs,... ne font que donner leur tour d'esprit français aux doctrines du néo-protestantisme allemand, ou du néo-catholicisme du XVIII[e] siècle et du néo-catholicisme moderne [4]. » Et l'on cite souvent, à l'appui de cette affirmation, les paroles suivantes du cardinal Mer-

1. Card. Mercier, *Le modernisme*, p. 29. Et l'auteur se plaisait, non sans raison, à voir la cause de cette préservation dans le rôle tutélaire rempli par l'université de Louvain.

2. Les fiches disparates réunies par A. Houtin (p. 413-416) et qui vont tout juste à découvrir, dans le seul grand séminaire de Warmond, « une apparence de modernité... entre 1900-1905 », dont une demi-douzaine de défections cléricales ou sacerdotales aurait été la suite, ne suffisent pas à établir que le modernisme y fut jamais une sérieuse réalité.

3. « Cet esprit [moderniste], écrit avec un sens très calculé des nuances le cardinal Mercier (*loc. cit.*), a soufflé sur la France; l'Italie en a gravement souffert, quelques catholiques d'Angleterre et d'Allemagne en ont été atteints. »

4. Th. Delmont, *op. cit.*, p. 66.

cier [1] : « Les idées génératrices des doctrines modernistes sont nées et ont germé sur la terre protestante d'Allemagne », sans toujours suffisamment noter que l'auteur ne vise expressément par là que le protestantisme [2].

Or, dans leur lettre collective d'adhésion à l'encyclique *Pascendi*, les évêques allemands ont pu se féliciter que les erreurs modernistes fussent à peu près inconnues dans leur pays. La même appréciation a été formulée par divers publicistes. « On se trompe, en France, déclarait le Dr Erzberger [3], en pensant qu'il y a beaucoup de modernistes en Allemagne. De tous nos théologiens connus, il n'en existe pas un seul pouvant compter au nombre des « modernistes » comme l'entend l'encyclique. » « Nous n'avons pas en Allemagne de modernisme proprement dit, » assurait de son côté le juriste Chr. Meurer [4]. Les théologiens ne mettaient, dans leurs dénégations, guère plus de nuances. « On est presque unanime à reconnaître, écrivait le Dr Mausbach, qu'il se trouve en Allemagne à peine quelques traces du modernisme condamné par Pie X [5]. »

Et comme il n'y a pas de milieu, de ce modernisme inexistant en Allemagne les mêmes témoins attribuent la paternité à notre pays. D'après Erzberger, « les centres du mouvement moderniste sont l'Italie, l'Angleterre et surtout la

1. Th. Delmont, *op. cit.*, p. 29.

2. Voir de même *Neue Jahrhundert*, 1912, t. IV, p. 596, où le modernisme est pareillement donné comme « un produit germanique », et *Spectator novus*, dans *Süddeutsche Monatshefte*, t. V *b*, 1908, p. 56, qui place outre-Rhin « la citadelle, le foyer et le point de départ de tout le système moderniste. » Cf. p. 59 et 61. Ce qui ne donne évidemment aucun droit d'englober dans ce jugement les catholiques d'Allemagne.

3. Interview donnée au *Matin*, 29 décembre 1907, rapportée dans Th. Delmont, p. 68.

4. Dans *Int. Wochenschrift*, 1908, t. II, col. 49.

5. *Ibid.*, col. 195. Témoignage que l'auteur renouvelait devant le congrès de Dusseldorf. A. Houtin, p. 224. Voir de même Fr.-X. Kiefl, dans *Hochland*, 1907-1908, t. I, p. 458; H.-J. Cladder, S. J., dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1908, t. LXXIV, p. 16.

Des protestants exprimaient la même conviction. « Il n'y a pas en Allemagne de modernisme dogmatique », disait Ern. Tröltsch, dans *Int. Wochenschrift*, 1908, col. 23. Cf. J. Kübel, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1908, t. XIX, p. 137.

France ». « Erreurs françaises », prononce à son tour l'exégète luthérien H. Holtzmann [1]. Un peu plus discrètement, M. Mausbach localise le mal « dans les pays romanistes ».

Les partisans les plus déterminés du modernisme allemand, qui auraient tout intérêt à se chercher des ancêtres nationaux, n'en trouvent qu'à l'étranger. « Son berceau, d'après M. Engert, devait être la France et l'Angleterre [2]. » Ou du moins, précise M. Schnitzer, ses manifestations en terre germanique sont bien chétives à côté des autres : « Le mouvement moderniste en Allemagne est loin, honteusement loin, de ce qu'il est en France, en Italie et en Angleterre [3]. » Aveux d'autant plus importants que ces divers auteurs font plutôt à la science catholique de leur pays un grief de sa timidité [4].

En effet, l'Église d'Allemagne est pour ainsi dire perpétuellement tenue en éveil par le voisinage du protestantisme. Ce qui invite ses défenseurs, sous peine de capitulation devant l'ennemi, à maintenir ferme ses principes constitutifs et donne à ses plus solides travaux une allure notoirement conservatrice [5]. D'autre part, à défaut d'impulsions créatrices, la généralisation de l'enseignement universitaire y assure une initiation plus universelle aux problèmes spéculatifs, une honorable continuité dans le travail scientifique sous toutes ses formes, qui est, sans nul doute, le meilleur préservatif contre les engouements précipités. A quoi il faut ajouter la forte discipline de Centre, qui tend les énergies

1. *Prot. Monatshefte*, 1908, t. XII, p. 53.

2. *Der deutsche Modernismus*, p. 7.

3. Dans *Neue Jahrhundert*, t. I, 1909, p. 136. Voir encore Spectator novus, *loc. cit.*, p. 73, qui conclut en ces termes son analyse de la situation en Allemagne : « Tout cela montre que le modernisme n'y fut que faiblement représenté. » Cf. p. 77-78.

4. Il est vrai que le même M. Schnitzer, décrivant quelques années plus tard la genèse du modernisme (*Der kath. Modernismus*, p. 26-43 et 72-75), y fait une assez belle place aux initiatives de l'Allemagne. Mais il ne peut le faire qu'en donnant à ce terme la signification abusive de « libéralisme religieux et théologique ». Ce qui lui permet d'attirer dans son orbite toutes sortes d'éléments hétérogènes.

5. Après Th. Engert (p. 9), J. Schnitzer (p. 119-121) proclame, non sans quelque exagération d'ailleurs, l'infériorité de la science allemande. Cf. Spectator novus, *loc. cit.*, p. 60-62, 64-66.

vers une œuvre politique jugée par tous primordiale et, de ce chef, prévient ou réprime aisément les écarts du sens individuel. Ces causes réunies ont contribué à mettre l'Allemagne catholique à l'abri des violents orages qui se sont déchaînés ailleurs.

Inversement, elle avait son microbe indigène dans un esprit nettement particulariste, fait tout à la fois d'un sens légitime de la liberté et d'un nationalisme jaloux, l'un et l'autre mis au service d'une volonté résolue de progrès et d'une égale confiance dans sa valeur pour le réaliser, mais qui avait pour conséquence une antipathie profonde envers ce que ses représentants de tous ordres continuent toujours à dénommer l'ultramontanisme. Les sentiments qui ont poussé Döllinger et tant d'autres à la rébellion contre le concile du Vatican leur ont survécu, bien qu'à un degré moindre, et n'ont jamais cessé d'agir dans le même sens. Tandis que le « vieux-catholicisme » fut l'idéal de la génération précédente, celle-ci professe volontiers, suivant un mot intraduisible qui est devenu comme une sorte de programme, un « catholicisme réformiste » (*Reformkatholizismus*). Naturellement, le corps universitaire, par les fonctions qu'il exerce et ses prétentions à une sorte de haute magistrature spirituelle qui en sont normalement la suite, devait plus que tout autre s'ouvrir à cette tendance et formait un milieu propre à la développer.

Deux prêtres de premier plan furent, à la fin du XIX[e] siècle, l'incarnation de cet esprit. Fr.-X. Kraus (1840-1901), professeur à Fribourg, historien distingué de l'Église et de l'art chrétien [1], passa les dernières années de sa vie à dénoncer l' « ultramontanisme » sous toutes ses formes [2]. Il tendait à substituer [3], au catholicisme extérieur et politique d'aujour-

1. Voir sur lui, pour la note bienveillante, P. Godet, dans *Revue du clergé fr.*, 1902, t. XXXII, p. 610-626, et t. XXXIII, p. 43-56, et, dans le ton sévère, A. Kannengieser, *L'envers d'un savant catholique d'Allemagne*, dans *Quinzaine*, 1902, t. XLVI, p. 433-458.

2. Ce fut l'objet d'une série de lettres, signées *Spectator*, qui parurent dans l'*Allgemeine Zeitung* du 1[er] juillet 1895 au 2 juin 1899, et se continuèrent quelque temps encore sous d'autres pseudonymes : *Gérontius*, *Xénos*.

3. A. Gisler, *op. cit.*, p. 148-150.

d'hui, ce qu'il appelait un « catholicisme religieux ». Mais ses critiques contre l'absolutisme pontifical et la centralisation de la Curie ne touchaient pas le dogme. En raison de cette attitude frondeuse, son nom n'a plus cessé d'être le drapeau du catholicisme libéral.

Ce que Kraus était dans l'ordre politique, Herman Schell (1850-1906), professeur d'apologétique à Wurzbourg, devait l'être dans l'ordre intellectuel. Tout à la fois philosophe, orateur et poète, théologien obscur mais personnel et profond, il s'imposa de bonne heure comme un animateur et un maître. Mais les hardiesses de sa pensée lui valurent des critiques, et sa *Dogmatik* (1889-1893) ainsi que quelques opuscules de circonstance furent frappés par l'*Index* le 15 décembre 1898. L'auteur se soumit et put continuer son enseignement sans trop de difficultés. C'est après sa mort seulement que sa doctrine devait être l'objet de violentes attaques, qui suscitèrent de non moins vives ripostes.

En raison de ces débats, le nom de Schell devait forcément être mêlé aux controverses modernistes. Aussi bien est-ce principalement à son sujet que s'est posée la question du modernisme allemand. Comment ce théologien novateur, dénoncé et condamné comme tel, n'aurait-il pas reçu l'étiquette de moderniste? Elle lui fut, en effet, décernée chez nous par la presse de droite [1], tandis que les revues libérales lui consacraient des notices tout empreintes de sympathie [2]. Autour de Schell chacun prenait parti suivant ses propres tendances. Il n'est pas douteux néanmoins que l'appréciation défavorable n'ait communément prévalu [3], sans qu'on en doive conclure pour autant que tous ses critiques aient pris un contact personnel avec l'œuvre difficile du théologien de Wurzbourg.

Mais il est remarquable que les écrivains allemands, sans

1. *Ami du clergé*, 1908, t. xxx, p. 65-76; Th. Delmont, p. 74-79; J. Brucker, dans *Études*, 1908, t. cxv, p. 583-597.

2. Voir *Revue du clergé fr.*, 1908, t. liv, p. 5-30. Elle avait été précédée dans cette voie par les *Annales de philosophie chrétienne*, au cours des années 1906 et 1907.

3. Encore aujourd'hui, M. Mourret (p. 13-14, 412-415) est d'accord avec A. Houtin (p. 59-61, 159-160) pour lui imputer de graves hétérodoxies.

aucun doute mieux placés pour en connaître de première main, émettent à son sujet des jugements plus modérés. Non seulement ses adversaires les plus acharnés ne l'ont pas accusé de modernisme, mais des témoins objectifs reconnaissent formellement qu' « au point de vue dogmatique, il était catholique et ne voulait pas être autre chose que catholique [1]. » C'est assez dire que, si sa pensée put avoir des audaces incontestables sur quelques points particuliers, elle n'a pas fléchi sur les principes essentiels.

De fait, les censures de l'*Index* publiées après coup visent ses opinions sur les conditions du péché originel et de l'éternelle damnation, sur le rôle de la charité au jugement général par rapport au baptême et autres sacrements, sur la manière de présenter la personnalité divine et le mystère de la Trinité. Toutes questions graves, sans nul doute, mais sans relation avec les œuvres vives de la foi. Il n'y a rien à reprendre au jugement d'ensemble porté sur la situation par l'un des critiques les plus éclairés du modernisme :

On ne peut nommer aucun professeur des Facultés catholiques qui ait soutenu dans ses ouvrages les doctrines fondamentales des modernistes. Pas même Schell. Sur Dieu, le péché, la rédemption, l'eschatologie, il enseignait de graves erreurs et sa conception de l'apologétique n'était pas sans reproches; mais il s'est toujours énergiquement prononcé contre l'agnosticisme et la théologie du sentiment [2].

Une fois ainsi vidée la question de fond, il reste à la charge de Schell [3] sa retentissante brochure : *Le catholicisme comme*

1. J. Kübel, *op. cit.*, p. 22. Cf. p. 26-28, 33, 46. Tout au plus se serait-il, d'après l'auteur (p. 26), rapproché du protestantisme par ses conceptions sur l'autorité et la liberté. Insinuation tendancieuse que les faits ne justifient pas.

La tendance notoirement intellectualiste et aristotélicienne de sa philosophie est encore reconnue et regrettée par Th. Engert (p. 13).

2. A. Gisler, p. 646. Cf. p. 643. Chez nous, E. Portalié avait déjà fait une semblable constatation : « En Allemagne, il faut le reconnaître, les idées ultra-radicales de M. Loisy eurent très peu de partisans... On vit... se produire ce fait remarquable : les chefs du mouvement réformiste, avec le professeur Schell à leur tête, montrèrent peu de sympathie pour les idées de M. Loisy. » *Études*, 1907, t. CXII, p. 397.

3. Voir A. Gisler, p. 137.

principe de progrès[1], où, en regard surtout des objections protestantes, il affirmait vivement la nécessité pour l'Église de s'associer au progrès sous toutes ses formes et, dans cette vue, réclamait pour les catholiques, avec une certaine truculence, le droit de n'être pas « des eunuques spirituels » (p. 74). Programme complété par des applications aux divers aspects de l'activité religieuse, intellectuelle et politique. Au lieu d'arrêter l'auteur, les polémiques survenues de toutes parts ne firent que l'exciter et il rentra dans l'arène, l'année suivante, par une brochure non moins véhémente[2], où il critiquait plus directement les procédés actuels du gouvernement ecclésiastique[3].

C'était là une première expression de ce libéralisme universitaire que nous rencontrerons d'autres fois. Mais, pour mettre toutes choses au point, on n'oubliera pas que le professeur de Wurzbourg put rester, malgré tout, paisible possesseur de sa chaire et que l'ensemble de l'Allemagne catholique lui garda jusqu'à sa mort une fidélité admirative qui est la meilleure des garanties.

Un personnage de moindre envergure, le Dr Joseph Müller, allait donner à ce mouvement le nom de *Reformkatholizismus* qui lui est resté[4]. Des adversaires ont reconnu qu'il fut toujours « inattaquable » dans l'ordre doctrinal[5]. Mais il s'élevait contre la scolastique (t. I, p. 73-88) et réclamait une franche adaptation aux progrès de la philosophie

1. *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, Wurzbourg, 1897.

2. *Die neue Zeit und der alte Glaube*, Wurzbourg, 1898.

3. Ces deux opuscules soulevèrent, en Allemagne, une véritable tempête, à laquelle le public de France fut dès lors initié par divers chroniqueurs : J.-B. Pelt, *Revue du clergé fr.*, 1898, t. XIII, p. 310-326, et t. XVI, p. 439-444; X.-M. Le Bachelet, *Études*, 1899, t. LXXVIII, p. 622-645; L. Saltet, *Bulletin de litt. eccl.*, 1899, p. 101-116.

4. La brochure de ce titre, publiée à Wurzbourg en 1899, avait tout de suite une seconde édition (Zurich, 1899), en deux fascicules complémentaires, consacrés, l'un à la « réforme scientifique », l'autre aux « réformes pratiques ».

5. A. Gisler, p. 147. « En ce qui concerne le dogme, note J. Schnitzer (p. 32), il se tenait sur le terrain strictement ecclésiastique. » Formule reprise par Th. Engert, art. *Modernismus*, dans *Realencyclopädie*, t. XXIV, p. 171. N'allait-il pas jusqu'à défendre l'infaillibilité du pape? Voir t. I, p. 58-65.

moderne (p. 91-98). Ce qui entraînait une critique de l'enseignement universitaire, complétée par une revendication en faveur des synodes et du rapprochement avec le monde laïque à la manière de l'Église américaine (*ibid.*, p. 99-111). Dans l'ordre pratique, il avait ses plans sur l'éducation et l'organisation du clergé, ainsi que sur les méthodes de son apostolat (t. II, p. 9-15); mais il blâmait surtout, comme Fr.-X. Kraus, l'immixtion de l'Église dans les matières politiques et protestait contre la doctrine du pouvoir indirect (p. 55-71). Un chapitre spécial (p. 72-89) mettait en contraste la rigueur de l'*Index* pour les savants catholiques avec les complaisances de l'autorité pour les plus médiocres produits de la littérature pieuse, et l'ouvrage se terminait par une longue charge contre les jésuites (p. 101-154) [1].

« Schell et J. Müller, écrit M. Schnitzer [2], avaient exprimé leurs réflexions sur la situation ecclésiastique sous la forme d'écrits polémiques éphémères et enflammés. Albert Ehrhard, alors professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Vienne, après avoir été le collègue de Schell à Wurzbourg..., allait ouvrir la voie à une considération basée sur la philosophie de l'histoire. » Ce fut l'objet de son grand ouvrage : *Le catholicisme et le XXe siècle à la lumière du développement ecclésiastique du temps présent* [3]. L'auteur y constatait le conflit de la foi catholique et de la pensée moderne; mais il le tenait pour accidentel. Il suffisait, pour le résoudre, que l'Église renonçât à s'enfermer dans des formes trop médiévales de pensée et d'action; car le Moyen Age ne lui paraissait pas l'apogée de la religion chrétienne, ni le thomisme le dernier mot de la philosophie, et la néo-scolastique ne pouvait qu'aboutir à un échec, dans la mesure où elle se présentait comme une restauration pure et simple du passé. De son côté, la pensée moderne avait à se débarrasser de ses préjugés contre le christianisme. A cette double condition, une réconciliation était possible entre l'Église et la société

1. Ces brochures tumultueuses furent, naturellement, fort discutées et finirent par être mises à l'*Index*, le 7 juin 1901.

2. *Op. cit.*, p. 33.

3. *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwickelung der Neuzeit*, Stuttgart et Vienne, 1901.

contemporaine pour le plus grand bien de l'une et de l'autre [1].

Au total, ce plaidoyer était d'inspiration loyalement catholique. La puissance du fond, l'élévation éloquente de la forme et jusqu'à la pointe nationaliste de ses revendications devaient lui assurer le plus vif succès [2]. Il y eut bien quelques critiques [3]. L'auteur se défendit contre ses contradicteurs par un gros volume [4] et l'affaire n'eut pas de suites autrement graves. Rien de tout cela ne dépassait l'importance d'un libéralisme juvénile : pour aucun de ces auteurs, il ne s'agissait de toucher aux doctrines ou aux institutions essentielles de l'Église.

Outre ces publications de circonstance, le *Reformkatholizismus* eut à son service, dès ce moment-là, deux organes permanents : *Die Renaissance*, revue fondée à Munich en 1900 et dirigée depuis par J. Müller, qui en fit souvent tous les frais; *Freie deutsche Blätter*, « revue hebdomadaire de politique, de science et d'art, » qui parut également à Munich la même année sous la direction d'un obscur Dr J. Bumüller. De cette dernière un témoin atteste que « ce qu'elle avait de meilleur, c'était son titre, bien qu'on n'y sentît guère de traces, au début, ni de liberté, ni de germanisme [5]. » Il en fut autrement à partir de 1901, lorsqu'elle passa entre les mains du Dr Fr. Klasen, qui lui donna pour titre : *Das zwanzigste Jahrhundert* (*Le vingtième siècle*) et en fit la principale tribune des catholiques progressistes.

Les choses s'envenimèrent un moment, lorsque Mgr Keppler, évêque de Rottenbourg, dans une adresse à son clergé, attaqua vivement le parti réformiste, qu'il accusait de vou-

1. Chemin faisant, A. Ehrhard avait son mot sur le rôle des laïques et ne se privait pas des critiques usuelles contre le jésuitisme, ou la manière d'imposer à l'Allemagne les formes de la piété latine.

2. « De fait, il fut accueilli avec enthousiasme, jusqu'à atteindre une douzième édition l'année même où il parut. » J. Schnitzer, p. 36.

3. Le P. Grisar notamment prit contre lui la défense du Moyen Age. Voir ses deux conférences : *Das Mittelalter einst und jetzt* (*Le Moyen Age autrefois et maintenant*), publiées d'abord dans *Historisch-politische Blätter*, 1902, t. CXXIX, p. 737-771, 821-869, puis éditées à part, Munich, 1902.

4. *Liberaler Katholizismus ?*, Stuttgart et Vienne, 1902

5. J. Schnitzer, p. 37.

loir agir sans ou contre l'autorité [1]. Il fut approuvé par Rome; mais la *Kölnische Volkszeitung* crut devoir ouvrir ses colonnes à un « théologien » qui se faisait le protagoniste de la « réforme ». Le professeur O. Sickenberger de Passau intervint dans le même sens par quelques plaquettes de combat [2]. Mais son autorité morale était fort diminuée par le fait de son opposition notoire au célibat ecclésiastique [3].

Il s'agit bien là d'un courant très déterminé, propre au catholicisme d'Allemagne. A côté de revendications justes et d'aspirations bienfaisantes [4], qu'il s'y trouvât force exagérations dans la critique de la situation actuelle, des idées fausses ou imprudentes, des suggestions trop imprécises pour n'être pas dangereuses, le fait n'est pas douteux. Et ceci explique suffisamment les mesures de l'autorité ecclésiastique à l'endroit de ses principaux manifestes. Mais il n'est pas nécessaire et il ne serait pas équitable de faire, à ce propos, intervenir le modernisme, que ses dirigeants ont eux-mêmes désavoué [5]. Tout au plus peut-on estimer qu'ils ont préparé de loin un milieu propre à le recevoir.

Plus tard, en effet, l'Allemagne aura, elle aussi, ses modernistes déclarés, mais qui ne formeront jamais qu'un groupe infime autour de personnages de second ordre ou moins encore et tiendront, du reste, à bien marquer ce qui les distinguait

1. *Ueber wahre und falsche Reform*, 1er décembre 1902. Extraits dans A. Gisler, p. 150-153.

2. *Falsche Reform ?* « Lettre ouverte à S. Gr. Mgr P.-W. Keppler, » Augsbourg, 1902; *Veritas et justitia ?* « Un dernier mot sur la troisième édition du discours réformateur de l'évêque Keppler; » *Kritische Gedanken über die innerchristliche Lage*, qui parut en deux parties : *Die praktische Vernunft im katholischen Leben und Wirken* (1902); *Extremer Antiprotestantismus im katholischen Leben und Denken* (1904). Voir J. Schnitzer, p. 38-39.

3. Voir A. Gisler, p. 153, et J. Kübel, p. 67-69. Cf. A. Houtin, p. 403-404, où beaucoup de précisions historiques et bibliographiques laissent à désirer. Ce « catholicisme réformateur » fit plus tard le sujet d'une chronique succincte et sympathique, mais, au total, assez objective, dans *Demain*, 5 janvier 1906, p. 2-4.

4. Voir X.-M. Le Bachelet, dans *Études*, 1899, t. LXXVIII, p. 632-634.

5. Cf. J. Kübel, p. 71, qui reconnaît, pour le déplorer, leur loyalisme ecclésiastique.

des « catholiques réformistes » [1]. Comme symptôme de modernisme doctrinal avant 1907, tout juste a-t-on pu relever [2] une conférence sur la notion de foi, prononcée à Munich, en 1905, par le Dr K. Gebert. Aux autres, sans en excepter les plus importants, il fallut l'encyclique *Pascendi* pour se découvrir leurs propres tendances et les afficher en public [3].

Ces faits permettent de conclure que, si l'Allemagne catholique n'a pas entièrement échappé à la contagion du modernisme, ce n'est pas là qu'il eut son origine ni son principal foyer.

II

En raison de sa faiblesse numérique, l'Église d'Angleterre ne compte, en général, pas beaucoup dans la vie intellectuelle du catholicisme. Cependant le mouvement des conversions verse périodiquement dans son sein des personnalités venues de l'anglicanisme, qui relèvent son niveau et dont quelques-unes étaient appelées à devenir, dans l'Église entière, des figures de premier plan. Or, si beaucoup de ces convertis manifestent plutôt des dispositions au dogmatisme le plus conservateur, d'autres doivent à leur première formation théologique et à leurs relations avec leurs anciens coreligionnaires une propension à certain libéralisme doctrinal, qui ne disconvient d'ailleurs pas au tempérament anglais. Aussi s'explique-t-on que quelques-uns d'entre eux, joints à une élite de laïques en qui vivait le souci de la haute culture, aient pu glisser aisément sur les pentes du modernisme.

Nul n'avait été une plus parfaite incarnation du catholicisme intransigeant et ultramontain que le cardinal Manning (1808-1892). Aussi d'aucuns éprouvèrent-ils quelque surprise à lire dans sa biographie [4] un mémoire intime sur les causes qui retardent la propagation du catholicisme en Angleterre. Entre autres défauts de son Église, avec une

1. Ainsi H. Hefele, dans *Neue Jahrhundert*, 1910, t. II, p. 256-257, et Ph. Funk, *ibid.*, p. 407.

2. A. Gisler, p. 646.

3. Voir *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 265-267, et 1910, t. II, p. 375.

4. E.-S. Purcell, *Life of cardinal Manning*, Londres, 1896, t. II, p. 774-796.

verdeur peu commune sous les plumes ecclésiastiques, il relevait l'insuffisance de l'éducation dans le clergé, la défiance à l'égard des initiatives spirituelles qui font la véritable sainteté, le sacramentalisme, ce qu'il appelait « l'officialisme » et qui signifie l'abus chez les prêtres du principe d'autorité, l'insistance exagérée sur les divergences confessionnelles, l'influence prépondérante des jésuites. H. Schell s'est emparé de ces doléances à l'appui de ses revendications réformistes [1]. Quoi qu'il en faille penser, elles ne donneront à personne la tentation de mettre leur auteur au nombre des modernistes : elles prouveraient plutôt à ceux qui ne le savent d'expérience que le loyalisme catholique le plus ardent ne fut jamais incompatible avec une légitime liberté d'esprit [2].

En revanche, aucun nom n'a été plus souvent mêlé aux controverses modernistes que celui de Newman (1801-1890) [3]. L'illustre converti est, en effet, un des maîtres de la génération actuelle et peu de penseurs ont fait autant que lui pour le renouvellement de ce qu'on pourrait appeler l'atmosphère générale de la théologie contemporaine. On lui doit d'avoir mis en lumière la loi du développement, idée qui domine désormais toutes les études de théologie biblique ou d'histoire des dogmes, et dont les recherches positives montrent de plus en plus l'application. En apologétique, il fut de ceux qui contribuèrent à déprécier les démonstrations d'ordre purement intellectuel au profit des expériences morales ou des intuitions mystiques, et il en est au moins resté le besoin plus senti d'élargir et d'affiner la psychologie religieuse.

Il n'est pas de principes dont les modernistes se soient davantage réclamés ; mais l'abus qu'ils en ont fait ne saurait

1. *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, p. 83-95.

2. Est-ce pour prendre sa revanche que M. L.-C. Lewis (*op. cit.*, p. 6) veut tout au moins faire de Manning « un inspirateur du modernisme social » ?

3. Si A. Houtin se contente d'insinuer çà et là (p. 53, 98, 136, 166, 187, 327) qu'il fut un ancêtre du mouvement, d'autres sont plus catégoriques. Ainsi P. Sabatier (*Les modernistes*, p. 43-48), qui croyait pouvoir pronostiquer à brève échéance sa condamnation par l'Église. « De tous les pays d'Europe, écrit encore E. Buonaiuti (p. 130), l'Angleterre était le seul où le mouvement, dans son contenu essentiel..., pût compter un précurseur véritable et caractéristique. »

empêcher d'y reconnaître un élément durable de la tradition catholique. S'ils sont décisifs contre certaines conceptions d'école trop étroites ou trop rigides, loin de faire échec à la foi chrétienne, ils marquent un progrès dans son interprétation et peuvent devenir une arme pour sa défense. La preuve en est que les meilleurs interprètes de l'Église y trouvent aujourd'hui leur inspiration. Or il est certain que Newman, quoi qu'il en soit de certaines opinions personnelles, n'en voulut point faire un autre usage. Pour lui, le développement dogmatique s'entend sur la base de la révélation divine et sous la sauvegarde du magistère de l'Église, et le dogmatisme moral fortifie nos certitudes religieuses au lieu de les ruiner. L'hétérodoxie de Newman n'est qu'un mythe créé par l'ignorance du cas et entretenu par les passions de la polémique.

Des arbitres du dehors ont assez bien entrevu le rapport de Newman aux novateurs qui cherchaient à se prévaloir de lui. « Il ne fut aucunement moderniste, a écrit un transfuge du catholicisme; mais on peut le regarder comme le père du modernisme en ce sens qu'il donna cours à certaines idées qui sont à la racine du mouvement [1]. » Et encore, pour qualifier exactement ce genre de paternité, pourrait-on sans doute accepter en gros, malgré ce qu'il y a de sommaire et d'excessif à la base, les proportions que suggère cette spirituelle conclusion d'un protestant [2] :

Moderniste à son insu par plusieurs aspects de sa doctrine, Newman a été consciemment et systématiquement un réactionnaire en religion. Je ne consentirais donc à l'appeler le père spirituel du modernisme que s'il est bien entendu que les enfants

1. A. Fawkes, dans *Hibbert Journal*, octobre 1909, t. VIII, p. 75.

2. Ch. Sarolea, *Cardinal Newman and his influence on religious life and thought*, Édimbourg, 1908, p. 174, cité dans Houtin, p. 436.

Voir H. Bremond, *Autour de Newman*, dans *Annales de phil. chrét.*, janvier 1908, IVe série, t. v, p. 344-347. On notera d'ailleurs avec ce dernier (*ibid.*, p. 359-360) que l'influence de Newman fut tardive. Même dans les cercles cultivés, jusqu'au tournant du dernier siècle, le controversiste aurait été plus apprécié que le théologien. « En ce temps-là, qui donc s'intéressait aux doctrines essentielles du newmanisme? » On se gardera d'ailleurs de croire qu'à cet égard « l'Angleterre catholique ait montré beaucoup plus d'empressement que nous. »

souvent ressemblent très peu à leurs parents, et que les parents ne peuvent être rendus responsables des actes de leurs enfants ».

Cependant de petits groupes allaient bientôt se constituer, faits surtout de laïques instruits, qui s'autoriseraient de son nom pour travailler à un élargissement général de la foi catholique [1]. Aussi bien en trouverons-nous plus tard un certain nombre sur notre chemin, prêts à bien accueillir les plus déterminés modernistes indigènes et à sympathiser avec ceux du continent.

Or un prêtre devait se rencontrer en qui s'incarneraient toutes les aspirations de ce milieu. Converti comme Newman et, comme lui, mystique plus que dialecticien, mais d'un individualisme beaucoup plus prononcé, il en arriverait vite à sacrifier la raison au sentiment, l'Église aux poussées de la conscience, et à souhaiter une refonte du catholicisme dans ce sens. Orateur, publiciste et théologien, il avait d'ailleurs tout ce qu'il faut pour devenir rapidement une autorité. C'est ainsi que le modernisme trouverait en G. Tyrrell un de ses docteurs les plus complets, un de ses apôtres les plus influents, un de ses chefs les plus résolus.

Quelle que fût la puissance de sa personnalité, il ne faut néanmoins pas oublier que G. Tyrrell est plutôt dans le mouvement un tard venu, largement tributaire, comme on le verra, d'influences françaises. Il est bien clair, au surplus, que des ouvrages écrits en anglais ne pouvaient atteindre qu'un nombre restreint de lecteurs. Confinée dans le monde anglo-saxon, la doctrine novatrice de G. Tyrrell serait restée inopérante. Le mal n'allait devenir grave que lorsqu'elle aurait l'audience des pays latins [2]. Si le modernisme doit à l'Angleterre le plus actif et le plus fécond de ses représentants, c'est ailleurs qu'il devait recruter ses effectifs.

1. « Nous avions, écrivait plus tard l'un d'entre eux, l'honorable William Gibson, la préoccupation de défendre l'Église et de l'expliquer au monde moderne. » Lettre du 27 novembre 1910, dans A. Houtin, p. 418. Et il ajoutait en toute candeur : « Nous y avons mis, comme il n'était que naturel, une bonne mesure d'audace. »

2. Voir sur ce point A. Fawkes, *loc. cit.*, p. 69.

III

Aucun pays de la catholicité, vers la fin du dernier siècle, ne réunissait mieux que le nôtre toutes les conditions voulues pour l'éclosion d'une crise doctrinale.

Bien qu'elle gardât encore sa situation officielle dans l'État, l'Église de France commençait à la sentir menacée par l'incrédulité croissante des masses et l'impiété agressive des élites. A mesure qu'il serait plus nettement perçu, ce double danger ne devait-il pas provoquer, chez les meilleurs de ses fils, un sursaut d'apostolat? D'autant que les indices ne manquaient pas qui permettaient, moyennant les adaptations nécessaires, d'en augurer le succès. La désaffection du peuple pour l'Église ne proviendrait-elle pas de ce que les représentants de celle-ci, le clergé surtout, s'obstinaient à méconnaître ses aspirations, à mettre leur idéal dans le retour au régime d'un passé à jamais déchu? L'optimisme de la foi aidant, on arrivait aisément à se convaincre qu'il ne s'agissait que de malentendus à dissiper, qu'il suffirait de donner à l'Église une allure vraiment moderne pour qu'elle retrouvât son empire sur les âmes.

Justement vers 1890, se dessinait dans le monde universitaire un mouvement qui ne craignait pas de s'intituler « néo-chrétien », auquel on voyait se rallier, avec de jeunes intelligences qui semblaient avoir pour elles l'avenir, des maîtres écoutés tels que le vicomte Melchior de Vogüé, Paul Desjardins et d'autres. « Réveil de l'idée religieuse », qu'un des écrivains les plus goûtés du public ecclésiastique, Mgr Baunard, saluait en un petit volume allègrement appelé : *Espérance* (Paris, 1892), dont le titre seul était un signe des temps nouveaux.

En un pareil milieu, les directions de Léon XIII devaient apparaître comme le trait de lumière providentiel. Tandis que P. Desjardins n'y voyait rien de moins que « la conversion de l'Église »[1], par la convergence de leurs objectifs et plus encore par l'esprit qui s'en dégageait, elles parurent à beaucoup de catholiques sonner le glas des attitudes

1. *Revue chrétienne*, 1893, t. XL, p. 161-175, 336-347.

boudeuses et rêches d'autrefois, des intransigeances coutumières et des regrets archaïques, pour tourner les regards et les ambitions vers un type d'Église rajeunie, accueillante à la science non moins qu'à la démocratie, ouverte à tous les progrès et, par là-même, capable de toutes les conquêtes. Aussi les vieilles troupes libérales virent-elles affluer les recrues dans leurs rangs. Non que pour autant les adversaires eussent tous désarmé ; mais ils semblaient avoir perdu tout crédit devant l'autorité comme devant l'opinion qui compte. Pour tous ceux que tourmentait le besoin d'agir, le commun mot d'ordre semblait être : aller de l'avant.

Or ce mouvement de surface coïncidait avec un effort en profondeur, qui se développait, à la même époque, dans l'ordre scientifique. La haute culture intellectuelle avait toujours été dans les traditions du clergé de France. Malheureusement la Révolution avait ici, non seulement détruit les équipes et les ateliers, mais fait perdre de vue les bonnes méthodes de travail. La fondation des Facultés catholiques à partir de 1875 eut pour effet de rétablir peu à peu les unes et les autres. Après la période laborieuse d'organisation, l'heure allait venir où une élite de maîtres se sentirait la force de réparer le trop long retard de la science ecclésiastique, et trouverait des contingents d'élèves pour les y seconder.

Mais ce renouveau intellectuel débutait, par la force des choses, dans des conditions délicates. Elles sont bien analysées par un de ceux qui devaient jeter les premières cris d'alarme.

Les infiltrations dont il est question dans cet ouvrage sont dues surtout aux circonstances dans lesquelles s'est produit, parmi nous, depuis vingt ans le mouvement régénérateur des études ecclésiastiques. Les initiateurs auxquels nous le devons ont été tout naturellement amenés à se rendre compte des travaux exégétiques et critiques qui s'étaient élaborés, depuis plus d'un siècle, au sein de ces universités protestantes d'Allemagne et d'Angleterre précieusement conservées, tandis que les établissements similaires sombraient, chez nous et chez les autres peuples de race latine, au milieu de nos commotions révolutionnaires. Aujourd'hui comme hier, nos érudits et nos savants doivent emprunter à la science allemande, non seulement ses procédés et ses méthodes, mais aussi les résultats acceptables de

ses patientes investigations. Faut-il beaucoup s'étonner qu'ils lui aient emprunté en même temps quelques-unes de ses idées directrices et de ses doctrines [1] ?

Si l'auteur, comme on le verra, ne fut pas toujours clairvoyant ni équitable dans les applications, il n'en touche pas moins ici une des causes historiques et psychologiques, la seule sans doute pour laquelle on puisse prétendre à une vérification générale, qui devaient provoquer chez nous la crise du modernisme.

Il n'est, en effet, pas douteux qu'une grave perturbation des intelligences ne se soit produite dans les milieux voués au travail scientifique et, en particulier, chez « les initiateurs » de son renouvellement. Parmi nos philosophes, nos historiens ou nos exégètes, tous attelés, suivant leur vocation spéciale, à la noble et nécessaire besogne de mettre la foi catholique en rapport avec les résultats de la science moderne, quelques-uns, et non des moindres, ont tôt ou tard pu aboutir à la conclusion que celle-ci imposait à celle-là des remaniements profonds, qui ne pouvaient s'obtenir qu'en abandonnant ou modifiant du tout au tout les positions traditionnelles de l'Église.

C'est que la critique leur apparaissait tout d'un coup sous la forme aiguë d'un anti-christianisme aussi radical que déterminé. En quoi il ne faut pas uniquement penser aux protestants d'Allemagne, mais aux savants grands et petits de chez nous qui avaient déjà subi leur influence ou retrouvé leurs conclusions, à Renan en particulier, dont M. Loisy, après l'avoir autrefois combattu [2], a déclaré depuis qu'il fut « le premier maître des modernistes français » [3]. Hommages tardifs, mais qui sont évidemment le reflet d'une action antérieure, longtemps refoulée sans doute, puis finalement victorieuse.

Un demi-siècle d'avance et de triomphe à peu près sans

1. J. Fontaine, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, p. VI.

2. Voir *Bulletin critique*, 1895, t. XVI, p. 361-373, 401-408, 421-429.

3. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1910, nouv. sér., t. I, p. 584. Cf. *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 46, où le même Renan est appelé « le grand maître de la critique religieuse en France dans la seconde moitié du XIXe siècle ».

combat donnait à la critique antichrétienne un prestige qui décuplait l'importance des faits propres à constituer sa force réelle. De toutes façons, ce premier contact avait chance d'être malsain. Il n'est pas surprenant qu'elle ait aussitôt submergé des intelligences juvéniles dont la compétence n'égalait pas le bon vouloir, et pour qui les affirmations les plus présomptueuses prenaient aisément l'air de la chose jugée. Qui pourrait également s'étonner que les meilleurs esprits n'aient pas toujours su faire le départ de ce qu'il y avait, dans ces synthèses tendancieuses ou ces analyses dissolvantes, de méthodes assurées et de résultats certains à retenir, d'hypothèses gratuites ou de conclusions excessives dont le temps et une meilleure critique feraient peu à peu justice?

De même que l'invasion du platonisme au IIIe siècle, de l'aristotélisme au XIIe et au XIIIe, se traduisit par une crise de la foi chez beaucoup d'âmes, que le libéralisme politique avait fait ses victimes au début du XIXe, ainsi et à plus forte raison devait-il en être pour la brusque initiation à la critique dont les circonstances, au tournant du XXe, imposèrent tout d'un coup le devoir à l'ensemble des prêtres et des laïques instruits. Le fait que ce devoir n'ait été nulle part ressenti d'une façon plus impérieuse et plus générale qu'en France, joint à ce besoin de logique et de franchise, à cette générosité confiante et courageuse jusqu'à l'imprudence qui sont nos qualités de race, permet de comprendre que le modernisme doctrinal, pour peu qu'il rencontrât des chefs — et ils ne lui manquèrent pas — dût trouver chez nous son terrain d'élection.

IV

Personne ne songe à nier l'existence et la virulence du modernisme italien. C'est là sans nul doute que le système a trouvé plus tard son expression la plus nette et la plus audacieuse. Mais on ne doit pas davantage méconnaître les traits qui lui donnent une couleur locale très accentuée et ne lui laissent, au total, dans l'ensemble du mouvement, que la valeur d'un sous-produit.

On peut accepter comme point de départ cette impression d'un témoin :

Les écrits de Loisy, Tyrrell, Laberthonnière, Blondel, Le Roy, Fonsegrive, ont eu un vif écho en Italie... Don Romolo Murri, de son côté, depuis le discours qu'il a prononcé à San-Marino [24 août 1902], a contribué à faire une sorte de bloc entre la démocratie et les autres manifestations qui se produisent sur le terrain scientifico-religieux [1].

N'est-ce pas dire que ce qui est primitif et indigène en Italie, c'est un mouvement d'action démocratique, avec lequel s'est fusionné dans la suite un mouvement intellectuel d'importation étrangère? En effet, par réaction contre la consigne du *Non expedit* qui fermait aux catholiques et aux prêtres les portes de la vie publique, un vif désir d'action sociale, l'impulsion de Léon XIII aidant, commençait à fermenter, au déclin du XIXe siècle, dans les jeunes couches du clergé italien. Ne fallait-il pas ouvrir à l'Église tous les domaines de la civilisation moderne, la rapprocher des classes populaires, canaliser dans son sein les flots montants de la démocratie? L'élan fut, paraît-il, général et magnifique.

Quels beaux jours vécurent alors les jeunes prêtres qui obéirent à leur vocation et donnèrent l'essor à leurs espérances, sous les auspices d'un gouvernement pontifical aussi favorable aux libres tentatives et aux initiatives courageuses! Il semblait, entre 1890 et 1900, que le clergé... allait attirer et absorber toutes les âmes qui sentaient vibrer et palpiter en elles le rêve de la grande rénovation spirituelle... Bien des âmes d'adolescents, sous l'austère clôture du séminaire, ont veillé durant les premières nuits du nouveau siècle, guettant, dans une attente anxieuse et recueillie, l'aurore du règne de Dieu [2].

Ce programme généreux séduisit en particulier un prêtre au tempérament de tribun, don Romolo Murri, qui fonda pour le réaliser une *Lega democratica nazionale*, indépendante de la hiérarchie, vers laquelle son éloquence eut tôt fait de capter un nombre considérable d'adhésions formelles

1. Don Vercesi, rédacteur à l'*Osservatore cattolico* de Milan, cité dans Th. Delmont, p. 23-24.

2. E. Buonaiuti, p. 105-106.

ou d'ardentes sympathies [1]. En tout cela, inutile de dire que la question scientifique ne tenait encore aucune place, sauf cette prédisposition assez naturelle qui incline favorablement les hommes d'action, épris de libéralisme et de progrès, vers ce qui leur paraît s'inspirer du même esprit chez les travailleurs de la pensée [2].

Parallèlement, avec le barnabite Giovanni Semeria et le séculier Salvatore Minocchi, tous deux influencés par un religieux de grande intelligence, le P. Genocchi, supérieur à Rome de la procure des missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, et encouragés par les meilleurs ouvriers du travail scientifique en France [3], se dessinait un mouvement destiné à ouvrir les intelligences aux résultats de la critique. Un périodique dirigé par M. Minocchi, les *Studi religiosi* de Florence [4], autour duquel se groupaient les plus éclairés des jeunes prêtres, servait de tribune à l'école naissante. Un modeste atelier se formait là, qui semblait plein de promesses pour le rajeunissement de la science ecclésiastique en Italie [5].

Mais les *Studi* ne virent le jour qu'en 1901, et il suffit d'en parcourir la collection pour se rendre compte que ses rédacteurs ne faisaient que traduire avec éloquence les idées

1. « Quand Léon XIII mourut, l'abbé démocrate se trouvait à la tête d'un nombreux parti de jeunes gens, qui n'avaient, il est vrai, ni moustaches ni argent, mais qui aimaient la liberté et qui voulaient la croire compatible avec la religion dans laquelle ils avaient été élevés. Ils étaient très dévoués à leur chef et celui-ci possédait les qualités propres à leur inspirer confiance... Avec sa petite taille, il semblait un autre Bonaparte apte à d'éclatantes victoires et capable de fonder un nouvel ordre de choses. » A. Houtin, p. 110.

2. Voir le tableau rétrospectif de ces débuts du mouvement démocratique tracé par J.-M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1911, t. LXV, p. 187-208.

3. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1900, p. 27.

4. C'est à l'apparition de cette revue que M. Buonaiuti (p. 98) rattache « la date de naissance du modernisme italien ». A l'en croire, (*ibid.*, p. 106), le succès fut complet et rapide. « Tout le jeune clergé italien (?), qui ne demandait qu'une nourriture substantielle pour son inquiétude et sa volonté de travail, se jeta sur les recherches scientifiques dans le domaine moral, parce qu'il en attendait la preuve certaine et la mise en valeur de son expérience mystique et sacerdotale. »

5. Il n'est pas jusqu'à l'accueil maussade que lui faisait la *Civiltà cattolica* (1901, t. I, p. 450-464) qui n'en attestât à sa façon l'importance.

reçues d'outre-monts, sauf, comme il arrive toujours aux vulgarisateurs, à les recueillir toutes sans discernement, et à forcer les plus suspectes par les pires amplifications. Que par là de larges avenues se soient ouvertes en Italie au modernisme de France et d'Angleterre, ce n'est pas douteux, mais sans que cette propagande lui ait ajouté le moindre élément créateur [1].

Il y aurait sans doute à chercher vers la même époque les premiers germes de ces tendances, qui devaient éclore bientôt chez les jeunes laïques du *Rinnovamento*, à un vague idéalisme religieux plus ou moins émancipé de toute foi et à une réforme de l'Église en conséquence. Là pourrait se trouver le principe d'un modernisme plus proprement italien, où la tradition nationale des Gioberti et des Rosmini allait s'associer aux aventures les plus hardies de la philosophie allemande, et à une très vieille propension aux accommodements pratiques à l'endroit de l'idéal chrétien ou sacerdotal. Il est impossible que l'agitation que nous rencontrerons autour de l'encyclique *Pascendi* n'ait pas eu quelques racines antérieures; mais, outre que ce mouvement ne devait jamais atteindre que des cercles limités, les manifestations publiques ne s'en produiront que plus tard.

Dans les dernières années du XIXe siècle, il semble que le principal du mouvement novateur se concentrât dans la démocratie chrétienne. Or à peine peut-on, pour être juste, la faire entrer dans une histoire du modernisme. Car « elle ne posait pas une véritable question religieuse et n'impliquait aucune attitude qui fût réellement en opposition avec l'esprit de l'orthodoxie catholique » [2]. Il n'en est pas moins vrai que M. Murri élargissait peu à peu les cadres de son action primitive, de manière à « poursuivre de front une double rénovation, la rénovation politique et la rénovation intellectuelle et religieuse [3]. » Une revue, la *Cultura sociale*, publiée par lui depuis 1898, prolongeait le mouvement démocratique vers tous les horizons de la pensée, et

1. Aussi bien M. Buonaiuti lui-même (p. 92) ne conteste-t-il pas au modernisme français « ses droits de priorité ».

2 E. Buonaiuti, p. 98-99.

3. P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 69.

la passion de son directeur communiquait aux vues générales dont il aimait se griser la fulgurance d'un message prophétique. Pour échapper à la tutelle de la hiérarchie, il insistait sur l'*autoeducazione* [1]. En même temps, le besoin de corser son rôle l'amenait à témoigner une hospitalité accueillante et protectrice aux conclusions les plus hardies de la critique religieuse [2]. Sous le couvert de l'action démocratique, le modernisme doctrinal, suivant les circonstances, s'insinuait en petits filets ou débordait en larges vagues; mais, plus encore que pour les *Studi religiosi*, il ne peut être question que d'un courant d'emprunt [3].

Au total, dans la genèse de la crise moderniste, l'Italie n'a guère été que le confluent où sont réunies les diverses sources qui jaillissaient dans les autres pays catholiques, dont quelques rhéteurs, aux gestes amples et au verbe sonore, ont cru pouvoir faire dès le premier jour un torrent irrésistible qui devait tout emporter sur son chemin. Ces exagérations mêmes doivent être recueillies par le philosophe pour une appréciation plus exacte des tendances qui les ont produites. Et comment l'historien pourrait-il ne pas se rendre compte qu'en éclatant pour ainsi dire sous les yeux de la suprême autorité ecclésiastique, elles ont particulièrement contribué à tenir en éveil sa défiance, et à fixer son attention sur le mouvement plus discret qui se développait ailleurs?

Cet aperçu de la situation intellectuelle dans les diverses parties de l'Église, à l'aurore du xxe siècle, permet de comprendre que le modernisme, inexistant jusque-là, ait pu tout à coup s'y produire et de mesurer la part très inégale qui revient à chacune dans son avènement.

1. Cavallanti, *Modernismo e modernisti*, p. 87.

2. On a pu affirmer, chez ses adversaires, *che il murrismo è sinonimo, piu o meno, di loisismo in ermeneutica, americanismo in religione, liberalismo in politica, ibridismo* (!) *in sociologia*. Cavallanti, p. 31.

3. Cet encombrant patronage n'en est pas moins à retenir pour expliquer ces étranges synthèses entre modernisme et socialisme, dont les novateurs italiens n'ont jamais « fait mystère » (A. Houtin, p. 436) et qui hantent encore aujourd'hui les rêves grandiloquents de M. Buonaiuti (p. 39-40).

CHAPITRE V

FACTEURS IMMÉDIATS

Volontiers l'imagination de certains polémistes s'est représenté l'origine du modernisme comme le résultat d'un complot ourdi contre l'Église par ses ennemis. « Quelques protestants auraient élaboré un véritable programme d'infiltration dans les milieux catholiques » et l'on a même parlé d' « une revue autrichienne » où « ce plan machiavélique » serait exposé par le principal de ses auteurs [1]. Au lieu de cette « conjuration anticatholique » aux traits romanesques, il n'est pas douteux que la crise moderniste ne soit due à un mouvement catholique dévié.

Il ne faut pas davantage voir dans cette déviation le fruit d'un effort systématique. On peut accorder à M. Loisy qu'il n'y eut pas « une école ayant un chef reconnu..., un groupe homogène et lié [2]. » Si l'encyclique a parlé de *modernistarum schola*, c'est pour caractériser une tendance et non pour désigner un groupement. Reprenant le mot célèbre de Taine, L. de Grandmaison a pu écrire du modernisme naissant qu'il était un « mouvement confus, sorte d' « anarchie spontanée », se manifestant sur plusieurs points à la fois, sans entente préalable, par des phénomènes similaires. »

Cependant il ne saurait y avoir d'effet sans cause. Aussi le même témoin de continuer : « L'entente se faisait d'elle-même par l'adoption des mêmes méthodes, par la maîtrise acceptée des mêmes auteurs, sous l'action de principes directeurs

1. A. Houtin, qui a recueilli ce renseignement d'après le *Petit démocrate* de Limoges, 17 décembre 1911, a pris la peine d'établir (p. 419-422) combien il est historiquement gratuit.

2. *Simples réflexions*, p. 13.

analogues [1]. » Et il n'est pas besoin d'une grande psychologie pour concevoir que l'efficacité des « principes directeurs » devait tenir surtout à la personnalité de ceux qui les mirent en œuvre. Or il ne saurait y avoir aujourd'hui le moindre doute sur le nom de ces maîtres de l'heure, pas plus que sur le rôle des agents plus modestes qui s'apprêtaient à les seconder.

I

Deux groupes d'intellectuels, incarnant les deux principales formes de la critique, formaient chez nous le milieu immédiat, où le modernisme allait trouver le germe de sa naissance et le principe de son expansion.

Au premier rang il faut placer les initiateurs de la critique historique. Elle fut restaurée en France par un disciple de Rossi, Louis Duchesne (1843-1922), professeur à l'Institut catholique de Paris depuis 1878, directeur de l'École française de Rome à partir de 1895. On a tout dit de son érudition, de sa méthode positive qui consistait à reprendre le contact direct des sources, de sa critique sévère qui ne retenait que les textes de bon aloi, et s'interdisait d'en prolonger le témoignage par des hypothèses, de son esprit caustique et incisif qui se plaisait à dénoncer les conventions et excellait à percer tous les ridicules. Sa science et son caractère s'accordaient à faire de lui un éminent excitateur des jeunes intelligences. Tandis que son édition du *Liber pontificalis* (1886-1892) consacrait son prestige, le *Bulletin critique*, par lui fondé en 1880 et dont il restait l'âme, lui servait à convoyer dans le public les produits de la science française ou étrangère, et à mener une guerre implacable contre toutes les médiocrités. A quoi il faut ajouter son action personnelle sur un petit noyau d'amis pour réaliser ce que devait être son rôle éducateur [2].

Or Duchesne appliquait cette immense force aux premiers siècles de l'Église. C'est dire que son enseignement

1. *Études*, 1908, t. CXVII, p. 301. Cf. t. CLXXVI, 1923, p. 647.

2. Voir P. Batiffol, dans *Revue des jeunes*, 1922, t. XXXII, p. 259-266.

soulevait tous les problèmes de fond inhérents aux origines chrétiennes. Est-il besoin de noter que le maître mettait à les résoudre la même vivacité d'esprit et la même absence de convenu? Méthode énergique et bien faite pour provoquer des réactions en sens divers. Aussi les familiers pouvaient-ils remarquer, dans le groupe de ses disciples, « une gauche et une droite [1]. » L'évolution ultérieure de celle-là lui a été imputée. C'est ainsi que Duchesne passe tout uniment, chez des historiens qui se croient informés, pour être « le père du modernisme » [2]. Autant l'histoire doit enregistrer les faits, autant elle doit désavouer les procès de tendances. Ici le loyalisme catholique de Duchesne, dans sa conduite privée non moins que dans son œuvre publique, est un fait contre lequel pourront difficilement prévaloir les commérages et les petits papiers. Il reste seulement que son rôle historique et son influence pédagogique le placent, bon gré, mal gré, aux origines immédiates de la crise.

A ses côtés, de quatorze ans plus jeune, un de ses anciens élèves devenu son collaborateur, M. Alfred Loisy, prêtre du diocèse de Châlons, apportait les mêmes méthodes dans l'étude de la Bible. Préposé dans le *Bulletin critique* à la recension des ouvrages d'exégèse, il avait appris à connaître les diverses productions de la littérature allemande et, par là, s'était rapidement initié à toutes les questions qu'elle remue sur l'origine et la valeur des Livres saints. Ses publications sur l'histoire du canon de l'Ancien, puis du Nouveau Testament (1890-1891), sur le texte et les versions de l'An-

1. Batiffol, *ibid.*, p. 266.

2. A. Houtin, p. 345 et 458. Voir du même *La crise du clergé*, p. 148-163.

A l'encontre précisément de ce verdict, M. Loisy (*Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 572) a écrit ces lignes, qui sont tout à la fois d'un témoin mieux qualifié et d'un juge plus objectif : « M. Duchesne... n'a été, en un sens, pour rien dans le mouvement dit moderniste, bien qu'il ait publié des œuvres très savantes et très critiques. Au fond, M. Duchesne a été plutôt un adversaire du modernisme, bien qu'il ait fini par être englobé dans les condamnations portées contre la nouvelle hérésie. On nous dit que M. Duchesne était « trop avisé pour donner dans le modernisme vulgaire. » Mais le modernisme non vulgaire de M. Duchesne n'était pas plus du modernisme que l'humanisme d'Érasme n'était le luthéranisme. »

cien Testament, puis sur le livre de Job (1892), révélèrent un savant aux connaissances étendues et profondes, doublé d'un vigoureux écrivain, avec lequel la vieille herméneutique sacrée que dominait la théologie paraissait s'engager dans une voie positive, où l'on apprendrait à connaître la Bible telle qu'elle est. De ses travaux scientifiques il ne laissait d'ailleurs pas à d'autres le soin de suivre le contre-coup sur les grandes notions religieuses dont la Bible est le fondement. Une petite revue de courte durée, l'*Enseignement biblique* (1892-1893), répandait au dehors ses leçons et son esprit [1].

Involontairement compromis dans l' « école large » dont Mgr d'Hulst avait cru pouvoir se faire le patron, il perdit sa chaire à l'Institut catholique de Paris en novembre 1893. Ce qui lui valut auprès de ses amis une auréole de savant méconnu, sans pour autant l'arracher aux labeurs de l'étude. A partir de cette époque, en effet, son nom apparaît plus souvent dans les revues ecclésiastiques, sans parler des pseudonymes sous lesquels on savait le deviner.

Dans la suite, comme pour démentir la générosité de ceux qui lui firent alors si large crédit, l'auteur a tenu à faire savoir qu'il s'était, dès ce moment-là, depuis déjà lontemps détaché de la doctrine catholique [2]. Mais, bien loin que rien permît de soupçonner cette situation, tout contribuait à le mettre au nombre des plus éclairés parmi les défenseurs de l'Église. Qu'il suffise de citer le témoignage que lui rendait encore, à la veille de la crise, un de ceux qui ont le plus fait pour signaler ses déviations :

Une valeur scientifique peu commune, faite d'une information très attentive et d'une critique pénétrante, aussi bien dans le champ de la philologie sémitique que dans celui de la pensée religieuse contemporaine; un talent d'exposition remarquable par sa souplesse, et, çà et là, une beauté intérieure sans recherche, la sincérité d'une âme religieuse qui n'a jamais écarté les problèmes que sa critique soulevait en sa marche, ce sont là des traits qui expliquent l'autorité conquise par M. l'abbé Loisy

1. L'Allemagne elle-même allait bientôt regarder vers lui et, comme autrefois à Origène, un de ses admirateurs lui décernait le surnom d'*Adamantius*. Voir Th. Engert, p. 8.

2. *Choses passées*, p. 76-81 et 165.

sur beaucoup d'esprits, et ce serait une petitesse que de n'en reconnaître pas le bien-fondé[1].

Pour avoir en mains un organe plus puissant de pénétration, il fondait, en 1896, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* — familièrement surnommée la « revue grise » pour la couleur de sa couverture — qui s'annonçait dès le premier jour comme devant être « purement historique et critique ». Les meilleurs savants catholiques de l'époque, laïques et prêtres, lui prêtèrent leur concours. Mais trois noms y dominent, qui exprimaient les tendances fondamentales de la maison : celui de M. Loisy pour les questions scripturaires; celui de Paul Lejay († 1920), secrétaire de la rédaction, pour la philologie et l'ancienne littérature chrétiennes; celui de M. Joseph Turmel pour l'histoire des dogmes. Tous ensemble, avec des études neuves, pourvoyaient à une œuvre critique d'information par des bulletins bibliographiques très étendus. Un instrument de premier ordre était créé pour explorer dans tous ses recoins l'histoire du christianisme.

A peu près en même temps, des philosophes entreprenaient une semblable tâche dans l'ordre des problèmes spéculatifs. L'interprétation rationnelle de la foi ne leur paraissait pas exiger un moindre renouvellement qu'aux autres l'investigation historique de ses origines. C'est dans ces dispositions que les vieilles *Annales de philosophie chrétienne* allaient se renouveler, en avril 1895, sous la direction de Ch. Denis (1859-1905), avec le concours d'un brillant oratorien, M. La-

1. [P. Batiffol], dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1901, p. 201. Et l'auteur de rejeter avec mépris les imputations dont « une certaine presse » avait cru devoir charger son orthodoxie catholique.

C'est ce qui permet de comprendre que M. Loisy ait trouvé dans l'Église deux « anges gardiens » qui prirent dès lors à cœur de veiller sur sa carrière : Fr. von Hügel et Mgr Mignot. Voir *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 246. « Ils se comportèrent, précise-t-il (*ibid.*, p. 241-242), dans les quinze années suivantes comme s'ils avaient alors prêté le serment de protéger et de défendre contre toute menace ou attaque la liberté de mon travail scientifique. » Mais c'est, devrait-il bien ajouter, parce qu'ils croyaient cette « liberté » contenue dans les limites de la foi. A cet égard, le double jeu mené par l'auteur, dont il ne devait révéler que plus tard le secret, n'est pas loin de ressembler à un abus de confiance.

berthonnière, pour devenir, elles aussi, dans leur domaine, un organe moderne de discussion et de doctrine [1].

Bien que leur activité se déroulât dans deux sphères très différentes, les deux groupes ne pouvaient manquer d'avoir entre eux des points de contact, soit par les relations personnelles dont la capitale fournit nécessairement l'occasion, soit par les actualités bibliographiques soumises à leur commun verdict. De l'un à l'autre, un prêtre distingué, professeur à l'école Fénelon avant d'en devenir le directeur, Marcel Hébert (1851-1916), servait de trait d'union. Collaborateur du *Bulletin critique* pour les livres de philosophie et, à ce titre, familier de Duchesne, il prit de bonne heure une grande place dans la rédaction des *Annales*.

A défaut d'écoles proprement dites, on avait ainsi deux groupements très fermes dont les dirigeants respectifs étaient unis par une incontestable affinité de tendances, qu'une collaboration assidue devait forcément développer, tous deux voués au travail le plus délicat sur les fondements mêmes du christianisme et qui, parce que constitués de personnalités éminentes ou tout au moins honorablement connues, avaient tout ce qu'il faut pour incarner au loin la cause de la science et du progrès [2].

« Il semble bien que, au début du moins, plusieurs des plus actifs ouvriers du mouvement croyaient de bonne foi servir l'Église [3]. » Leurs lecteurs ou disciples, en tout cas, leur faisaient, à n'en pas douter, cette confiance, et c'est précisément ce qui allait créer le plus redoutable des *imbroglio* le jour où les suspicions commenceraient à s'élever à leur sujet.

II

Encore faut-il aux plus hardis pionniers un milieu propre à favoriser leur action. D'autres secousses, en effet, s'étaient

1. *Almost the official organ of theological liberalism,* comme devait l'écrire dans le *Guardian,* 29 octobre 1902, le Révérend A. Lilley. Repris dans *Modernism,* p. 27.

2. Un prêtre d'Albi, M. G. Gazagnol, invitait l'Allemagne elle-même à nous les envier. Voir son volume : *Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich,* Munich, 1903.

3. L. de Grandmaison, dans *Études,* 1908, t. CXVII, p. 302.

déjà produites dans l'Église sans ébranler notablement les esprits. Si ce fut le contraire dans le cas présent, c'est parce que « les hommes qui, en fait, menaient la campagne, recevaient un surcroît de force du mouvement général de rénovation qui poussait en avant les sciences religieuses au sein de l'Église. Ils bénéficièrent, durant un temps, des généreux efforts, de l'érudition, des travaux, des hardiesses même d'un groupe considérable de catholiques loyaux, mais progressistes [1]. »

Ce « mouvement général » était, pour une bonne part, l'œuvre des Instituts catholiques, où les Facultés de théologie déployaient une discrète mais bienfaisante activité. Si Paris avait donné le branle, les autres suivaient. Pour ne citer que quelques indices, Toulouse avait à sa tête, depuis 1898, un élève de Duchesne, Mgr P. Batiffol (1861-1929), qui venait de transformer en un organe de science religieuse, sous le nom de *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1899), l'antique revue littéraire de la maison et y groupait autour de lui une élite de vieux maîtres renforcée de jeunes talents [2]. Lui-même commençait dès lors (1902) la publication de ses *Études d'histoire et de théologie positive.* A Lyon, M. Jacquier donnait des travaux de solide exégèse, tandis que J. Tixeront (1856-1925) s'apprêtait à écrire cette histoire des dogmes (1905-1912) qui devait être l'œuvre de sa vie. Quelques années auparavant (1892), l'école de Jérusalem fondait la *Revue biblique internationale*, qui, sous la direction du P. Lagrange, allait se classer au premier rang des périodiques spécialisés.

A ces foyers de science il faut joindre les organes de vulgarisation qui travaillaient à l'initiation du moyen public. Deux virent le jour à cette époque : la *Revue du clergé français*, à la fois théologique et pastorale, fondée en décembre 1894 par le futur Mgr Lacroix, continuée par M. Bricout, et destinée surtout aux prêtres; la *Quinzaine*, plutôt littéraire et philosophique, créée en novembre 1894 par un universitaire catholique, George Fonsegrive (1852-1917), très apprécié des milieux laïques libéraux et qui, par surcroît, était devenu

1. L. de Grandmaison, *loc. cit.*, p. 303.
2. Voir J. Rivière, *Monseigneur Batiffol*, Paris, 1929.

un des guides spirituels du jeune clergé depuis ses *Lettres d'un curé de campagne* (1891), bientôt suivies des *Lettres d'un curé de canton* (1895).

Un besoin général de progrès travaillait également une grande partie des séminaires, où les jeunes maîtres introduisaient le souci d'un enseignement plus scientifique et plus actuel. Successivement Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle (1901), et Mgr Latty, évêque de Châlons (1902), annonçaient par lettres publiques la réorganisation des études ecclésiastiques dans leurs diocèses. A l'usage officieux de tous, Mgr Boudinhon traduisait en français (1901) un volume aux larges horizons du sulpicien J. Hogan : *Les études du clergé*, publié en anglais trois ans auparavant. Dès 1900, Mgr Mignot (1842-1918), archevêque d'Albi, adressait à ses prêtres une série très remarquée de *Lettres sur les études ecclésiastiques*, aussitôt reproduites dans la *Revue du clergé français*. Elles furent suivies d'un important discours sur la *La méthode de la théologie*, prononcé à l'Institut catholique de Toulouse le 13 novembre 1901, qui devait avoir les honneurs d'une double traduction en allemand et en anglais [1].

Il n'est pas jusqu'à ceux qu'on appelait alors les « abbés démocrates » qui ne contribuassent à leur façon à l'éveil des esprits. Éloquents, généreux, combatifs, M. Paul Naudet, avec son hebdomadaire la *Justice sociale* qui paraissait depuis 1893, Pierre Dabry († 1916), avec la *Vie catholique* (1898-1900, 1906) [2], Jules Lemire (1853-1928), avec le double prestige de son mandat politique et de ses initiatives ouvrières, exerçaient une profonde influence sur les meilleurs des jeunes prêtres et des séminaristes, tandis que le *Sillon* de M. Marc Sangnier se proposait dans le même sens, avec le concours très actif du clergé, une œuvre de haute éducation religieuse auprès de la jeunesse laïque.

Or, non contents d'exploiter à l'envi les directions politiques et sociales de Léon XIII, ils consacraient assez volon-

1. Un moment la presse ecclésiastique s'occupa de ces projets. Voir F. Klein, dans *Correspondant*, 1902, nouv. sér., t. CLXX, p. 971-987; *Ami du clergé*, 1902, t. XXIV, p. 273-279; J. Brucker, dans *Études*, 1902, t. XCII, p. 597-615, 742-754.

2. Dans l'intervalle, le même prêtre avait successivement animé la *Voix du siècle*, l'*Église militante*, l'*Observateur français*.

tiers leur parole et les colonnes de leurs journaux à toutes les questions générales qui passionnaient alors l'opinion, sans en excepter les questions théologiques [1]. Sans toujours représenter un grand savoir, ces notes fugitives ou ces articles suivis n'en avaient pas moins pour but et pour résultat de secouer les routines, d'ouvrir à la critique, avec peut-être plus d'impétuosité que de discernement, des intelligences que de plus doctes travaux n'auraient su toucher. A l'occasion, les sommités de la science catholique y étaient honorées de chaleureux couplets [2]. Et toujours on y défendait la cause de la culture moderne ou de ce qui semblait tel, avec un enthousiasme communicatif qui pouvait entraîner bien d'autres applications.

Sur ces entrefaites, les deux Congrès sacerdotaux de Reims (1896) et de Bourges (1900) vinrent attester et accentuer cet élan. Réunis sous le patronage de la hiérarchie et la direction effective de J. Lemire, assisté de P. Dabry comme secrétaire général, ils tendaient à promouvoir les méthodes modernes d'apostolat. Directement on n'y touchait qu'aux problèmes de l'action pastorale; mais qui ne sait que la psychologie a des lois qui débordent celles de la stricte logique? Tous les efforts vers le progrès sont ou deviennent solidaires, aussi bien que toutes les tendances à la réaction. Dans un milieu aussi vibrant, la revendication des droits vrais ou prétendus de la recherche scientifique avait toutes les chances de susciter les plus larges échos.

III

On n'aurait pas une idée complète de la situation au tournant du dernier siècle, si l'on ne faisait ici mention de deux

1. A la *Justice sociale* en particulier, un prêtre lyonnais, P. Sifflet, sous le pseudonyme de « C.-S. Delion », soulevait à bâtons rompus divers problèmes doctrinaux. Le lazariste Vincent Ermoni († 1910), dissimulé sous l'anagramme « abbé Morien », y abordait la théologie ou l'exégèse. M. Turmel y écrivit sous le nom de « G. Lézurec » (13 juillet 1901).

2. C'est ainsi que le *Sillon* du 25 mai 1899 et la *Vie catholique* du 31 octobre 1900 s'ouvraient à des notices lyriques sur M. Loisy ou à l'utilisation de ses doctrines les plus risquées. Textes dans Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 283-287.

personnages, dont l'activité, qui allait bientôt apparaître au grand jour, se révélait déjà très efficace, tous deux attentifs, l'un du dedans, l'autre du dehors, au mouvement des idées religieuses dans l'Église, susceptibles par leur ouverture intellectuelle et aussi par leur esprit d'entregent de se faire les confidents, sinon les conseillers, des groupes novateurs, bien placés par leur position sociale pour en devenir les Mécènes, pour leur ménager l'appui de la grande presse et de l'opinion, pour établir la communication entre les foyers qui s'allumaient simultanément dans les divers pays.

Du côté catholique, c'était le baron Frédéric von Hügel (1852-1925). Né à Florence, d'un gentilhomme autrichien et d'une « mère écossaise convertie au catholicisme, fille et nièce de deux généraux anglais, » il habitait Londres depuis 1871, où il avait lui-même épousé « la fille d'une pairesse convertie [1], » réalisant pour ainsi dire en sa personne la catholicité de l'Église. Une crise traversée dans sa jeunesse l'avait laissé fermement attaché à sa foi, mais non moins soucieux de la concilier avec la science. Très cultivé dans toutes les branches du savoir ecclésiastique, capable de donner au Congrès scientifique international de Fribourg (1897) un mémoire sur les sources du Pentateuque, spécialiste dans les études de psychologie et de philosophie religieuses, où il unissait à la profession de la foi catholique un mysticisme idéaliste des plus souples et un éclectisme évolutionniste des plus conciliants, non seulement il se tenait à l'affût de tous les écrits nouveaux qui lui paraissaient propres à régénérer la science religieuse, mais il aimait se lier avec les personnes [2].

En Angleterre, il était en rapports avec les plus hautes personnalités du monde catholique et du monde anglican [3]. De bonne heure, il avait sympathisé avec les tendances de

1. Houtin, p. 47. Voir sur lui l'article de Miss Petre, dans *Hibbert Journal*, octobre 1925, t. XXIV, p. 77-87, résumé dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 233-236.

2. La récente publication de ses « lettres choisies » (*Selected letters*, Londres, 1927) montre, avec la persistante acuité de ses préoccupations intellectuelles, le nombre et la variété de ses relations.

3. B. Holland, introduction à *Selected letters*, p. 33-34.

déjà produites dans l'Église sans ébranler notablement les esprits. Si ce fut le contraire dans le cas présent, c'est parce que « les hommes qui, en fait, menaient la campagne, recevaient un surcroît de force du mouvement général de rénovation qui poussait en avant les sciences religieuses au sein de l'Église. Ils bénéficièrent, durant un temps, des généreux efforts, de l'érudition, des travaux, des hardiesses même d'un groupe considérable de catholiques loyaux, mais progressistes [1]. »

Ce « mouvement général » était, pour une bonne part, l'œuvre des Instituts catholiques, où les Facultés de théologie déployaient une discrète mais bienfaisante activité. Si Paris avait donné le branle, les autres suivaient. Pour ne citer que quelques indices, Toulouse avait à sa tête, depuis 1898, un élève de Duchesne, Mgr P. Batiffol (1861-1929), qui venait de transformer en un organe de science religieuse, sous le nom de *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1899), l'antique revue littéraire de la maison et y groupait autour de lui une élite de vieux maîtres renforcée de jeunes talents [2]. Lui-même commençait dès lors (1902) la publication de ses *Études d'histoire et de théologie positive.* A Lyon, M. Jacquier donnait des travaux de solide exégèse, tandis que J. Tixeront (1856-1925) s'apprêtait à écrire cette histoire des dogmes (1905-1912) qui devait être l'œuvre de sa vie. Quelques années auparavant (1892), l'école de Jérusalem fondait la *Revue biblique internationale,* qui, sous la direction du P. Lagrange, allait se classer au premier rang des périodiques spécialisés.

A ces foyers de science il faut joindre les organes de vulgarisation qui travaillaient à l'initiation du moyen public. Deux virent le jour à cette époque : la *Revue du clergé français,* à la fois théologique et pastorale, fondée en décembre 1894 par le futur Mgr Lacroix, continuée par M. Bricout, et destinée surtout aux prêtres ; la *Quinzaine,* plutôt littéraire et philosophique, créée en novembre 1894 par un universitaire catholique, George Fonsegrive (1852-1917), très apprécié des milieux laïques libéraux et qui, par surcroît, était devenu

1. L. de Grandmaison, *loc. cit.,* p. 303.
2. Voir J. Rivière, *Monseigneur Batiffol,* Paris, 1929.

un des guides spirituels du jeune clergé depuis ses *Lettres d'un curé de campagne* (1891), bientôt suivies des *Lettres d'un curé de canton* (1895).

Un besoin général de progrès travaillait également une grande partie des séminaires, où les jeunes maîtres introduisaient le souci d'un enseignement plus scientifique et plus actuel. Successivement Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle (1901), et Mgr Latty, évêque de Châlons (1902), annonçaient par lettres publiques la réorganisation des études ecclésiastiques dans leurs diocèses. A l'usage officieux de tous, Mgr Boudinhon traduisait en français (1901) un volume aux larges horizons du sulpicien J. Hogan : *Les études du clergé*, publié en anglais trois ans auparavant. Dès 1900, Mgr Mignot (1842-1918), archevêque d'Albi, adressait à ses prêtres une série très remarquée de *Lettres sur les études ecclésiastiques*, aussitôt reproduites dans la *Revue du clergé français*. Elles furent suivies d'un important discours sur la *La méthode de la théologie*, prononcé à l'Institut catholique de Toulouse le 13 novembre 1901, qui devait avoir les honneurs d'une double traduction en allemand et en anglais [1].

Il n'est pas jusqu'à ceux qu'on appelait alors les « abbés démocrates » qui ne contribuassent à leur façon à l'éveil des esprits. Éloquents, généreux, combatifs, M. Paul Naudet, avec son hebdomadaire la *Justice sociale* qui paraissait depuis 1893, Pierre Dabry († 1916), avec la *Vie catholique* (1898-1900, 1906) [2], Jules Lemire (1853-1928), avec le double prestige de son mandat politique et de ses initiatives ouvrières, exerçaient une profonde influence sur les meilleurs des jeunes prêtres et des séminaristes, tandis que le *Sillon* de M. Marc Sangnier se proposait dans le même sens, avec le concours très actif du clergé, une œuvre de haute éducation religieuse auprès de la jeunesse laïque.

Or, non contents d'exploiter à l'envi les directions politiques et sociales de Léon XIII, ils consacraient assez volon-

1. Un moment la presse ecclésiastique s'occupa de ces projets. Voir F. Klein, dans *Correspondant*, 1902, nouv. sér., t. CLXX, p. 971-987; *Ami du clergé*, 1902, t. XXIV, p. 273-279; J. Brucker, dans *Études*, 1902, t. XCII, p. 597-615, 742-754.

2. Dans l'intervalle, le même prêtre avait successivement animé la *Voix du siècle*, l'*Église militante*, l'*Observateur français*.

tiers leur parole et les colonnes de leurs journaux à toutes les questions générales qui passionnaient alors l'opinion, sans en excepter les questions théologiques [1]. Sans toujours représenter un grand savoir, ces notes fugitives ou ces articles suivis n'en avaient pas moins pour but et pour résultat de secouer les routines, d'ouvrir à la critique, avec peut-être plus d'impétuosité que de discernement, des intelligences que de plus doctes travaux n'auraient su toucher. A l'occasion, les sommités de la science catholique y étaient honorées de chaleureux couplets [2]. Et toujours on y défendait la cause de la culture moderne ou de ce qui semblait tel, avec un enthousiasme communicatif qui pouvait entraîner bien d'autres applications.

Sur ces entrefaites, les deux Congrès sacerdotaux de Reims (1896) et de Bourges (1900) vinrent attester et accentuer cet élan. Réunis sous le patronage de la hiérarchie et la direction effective de J. Lemire, assisté de P. Dabry comme secrétaire général, ils tendaient à promouvoir les méthodes modernes d'apostolat. Directement on n'y touchait qu'aux problèmes de l'action pastorale; mais qui ne sait que la psychologie a des lois qui débordent celles de la stricte logique? Tous les efforts vers le progrès sont ou deviennent solidaires, aussi bien que toutes les tendances à la réaction. Dans un milieu aussi vibrant, la revendication des droits vrais ou prétendus de la recherche scientifique avait toutes les chances de susciter les plus larges échos.

III

On n'aurait pas une idée complète de la situation au tournant du dernier siècle, si l'on ne faisait ici mention de deux

1. A la *Justice sociale* en particulier, un prêtre lyonnais, P. Sifflet, sous le pseudonyme de « C.-S. Delion », soulevait à bâtons rompus divers problèmes doctrinaux. Le lazariste Vincent Ermoni († 1910), dissimulé sous l'anagramme « abbé Morien », y abordait la théologie ou l'exégèse. M. Turmel y écrivit sous le nom de « G. Lézurec » (13 juillet 1901).

2. C'est ainsi que le *Sillon* du 25 mai 1899 et la *Vie catholique* du 31 octobre 1900 s'ouvraient à des notices lyriques sur M. Loisy ou à l'utilisation de ses doctrines les plus risquées. Textes dans Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 283-287.

personnages, dont l'activité, qui allait bientôt apparaître au grand jour, se révélait déjà très efficace, tous deux attentifs, l'un du dedans, l'autre du dehors, au mouvement des idées religieuses dans l'Église, susceptibles par leur ouverture intellectuelle et aussi par leur esprit d'entregent de se faire les confidents, sinon les conseillers, des groupes novateurs, bien placés par leur position sociale pour en devenir les Mécènes, pour leur ménager l'appui de la grande presse et de l'opinion, pour établir la communication entre les foyers qui s'allumaient simultanément dans les divers pays.

Du côté catholique, c'était le baron Frédéric von Hügel (1852-1925). Né à Florence, d'un gentilhomme autrichien et d'une « mère écossaise convertie au catholicisme, fille et nièce de deux généraux anglais, » il habitait Londres depuis 1871, où il avait lui-même épousé « la fille d'une pairesse convertie [1], » réalisant pour ainsi dire en sa personne la catholicité de l'Église. Une crise traversée dans sa jeunesse l'avait laissé fermement attaché à sa foi, mais non moins soucieux de la concilier avec la science. Très cultivé dans toutes les branches du savoir ecclésiastique, capable de donner au Congrès scientifique international de Fribourg (1897) un mémoire sur les sources du Pentateuque, spécialiste dans les études de psychologie et de philosophie religieuses, où il unissait à la profession de la foi catholique un mysticisme idéaliste des plus souples et un éclectisme évolutionniste des plus conciliants, non seulement il se tenait à l'affût de tous les écrits nouveaux qui lui paraissaient propres à régénérer la science religieuse, mais il aimait se lier avec les personnes [2].

En Angleterre, il était en rapports avec les plus hautes personnalités du monde catholique et du monde anglican [3]. De bonne heure, il avait sympathisé avec les tendances de

1. Houtin, p. 47. Voir sur lui l'article de Miss Petre, dans *Hibbert Journal*, octobre 1925, t. XXIV, p. 77-87, résumé dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 233-236.

2. La récente publication de ses « lettres choisies » (*Selected letters*, Londres, 1927) montre, avec la persistante acuité de ses préoccupations intellectuelles, le nombre et la variété de ses relations.

3. B. Holland, introduction à *Selected letters*, p. 33-34.

G. Tyrrell [1] et, par concomitance, de Miss Maud Petre, la Philothée de celui-ci : il devait toujours rester l'ami de l'un et de l'autre. Chez nous, non seulement il voyait volontiers MM. Blondel, Laberthonnière et Bremond [2], mais il entretenait une correspondance des plus assidues, non encore publiée, avec M. Loisy, dont les travaux l'avaient initié à l'exégèse, et Mgr Mignot [3]. En Italie, il était l'intime du P. Semeria, pour lequel il professait une franche admiration [4]. Au cours de ses villégiatures à Rome, il y tenait un salon où se rencontraient les prêtres et laïques épris de progrès religieux. Sa réputation personnelle, servie par l'éclat de son nom et de sa haute naissance, contribuait à lui ouvrir l'accès des grands journaux anglais et italiens aussi bien que les cercles officiels de la Curie.

Ce commerce épistolaire et social tournait autour des questions religieuses et ecclésiastiques. Son âge, sa vaste culture, le rayonnement de sa vie intérieure permettaient au baron d'y prendre position de dirigeant. C'est ainsi qu'il révélait à G. Tyrrell la philosophie française de l'immanence [5] et qu'il mettait M. Loisy, pour reconnaître ce qu'il lui devait sur le terrain biblique, en contact avec l'œuvre de Newman [6]. En tout cela, il poursuivait un programme, une mission :

> Nous avons à vivre et à créer non une chose simple : la science sincère, mais un chose complexe, coûteuse mais consolante... : la science sincère en et avec une religion profonde et historique, en et avec un catholicisme vivant parce que toujours renouvelé et réexpérimenté [7].

1. B. Holland, *loc. cit.*, p. 7-14.
2. *Selected letters*, p. 71, 76, 80.
3. Voir sa notice nécrologique sur Mgr Mignot, dans *Contemporary review*, 1918, t. CXIII, p. 519-526, traduite et adaptée par L. de Lacger, dans *Revue du clergé fr.*, 1918, t. CXIV, p. 347-357. La régularité et l'intimité de ses relations avec M. Loisy ressortent des *Quelques lettres* de ce dernier, où l'on voit que le baron est admis à ses confidences dans les moments les plus délicats.
4. *Selected letters*, p. 69, 81, 132.
5. *Autobiography and life of G. Tyrrell*, t. II, p. 90-92.
6. Voir *Choses passéees*, p. 164.
7. Lettre à A. Houtin, en date du 27 mai 1903, dans *Selected letters*, p. 123. Miss Petre (*loc. cit.*, p. 79) relève son *insistent recognition of the independent rights of science.* Tâche difficile, ajoutait-il, qui demande « un dévouement d'homme profondément intérieur ». Pour être lui-

Avec cette culture de savant, cette situation de grand-seigneur et cette âme d'apôtre, Fr. von Hügel était une force [1]. Son propre tempérament et la nature de ses relations la canalisèrent dans un sens délibérément novateur. Comme l'écrit son biographe, « il n'y a pas de doute qu'il n'ait beaucoup fait, avec les meilleures intentions, pour accélérer un état de choses qui allait avoir de tragiques conséquences [2]. » En effet, bien qu'il ait parfois joué auprès de ses amis le rôle de Mentor et qu'il ait toujours gardé, pour son propre compte, le plus inébranlable attachement à l'Église, il ne devait pas cesser de mettre, en toutes circonstances, la double autorité de son talent et de son influence au service du « catholicisme progressiste [3] » et de ses plus hardis pionniers [4].

A l'œuvre qui passionnait ce catholique de vieille roche il est plus curieux de voir s'atteler avec une égale énergie un fils de la Réforme, le pasteur calviniste Paul Sabatier

même tel, il se plaisait à méditer les mystiques directions reçues de l'abbé Huvelin (*ibid.*, p. 58-63), non sans les compléter par les conseils réalistes de L. Duchesne, qui lui avait promis, avec bien des déboires, un infaillible succès, pourvu qu'il s'armât de patience et d'humilité. Lettre à G. Tyrrell, du 19 août 1900, *ibid.*, p. 88.

1. « One of the greatest religious personalities of his time, if not the greatest », écrit Miss Petre, *loc. cit.*, p. 77. Cf. p. 86 : « His power of stimulation was unique; he had such, almost magic, force of revelation... » Et encore dans *Congrès*, p. 236 : « C'était un grand inspirateur d'âme et d'intelligence, » d'ailleurs « plus grand dans sa personne que dans ses œuvres. »

2. B. Holland, dans *Selected letters*, introd., p. 12.

3. Lettre du 17 novembre 1909, p. 173-174.

4. C'est pourquoi P. Sabatier (*op. cit.*, p. LI) a pu dire de lui, en pleine crise, qu'il était « devenu en quelque sorte l'évêque laïque des modernistes. » En termes moins pittoresques, à propos de la publication de sa correspondance, il était naguère présenté (*Revue d'hist. eccl.*, 1927, t. XXIII, p. 653) comme « une des principales figures du mouvement, peut-être même la figure centrale et qui, pendant de longues années, assuma volontiers le rôle d'agent de liaison entre les penseurs et écrivains britanniques et ceux du continent. » « Not only a leader, but an arch-leader of modernism in its early history, » écrit Miss Petre, *loc. cit.*, p. 85. Cf. *Congrès* cité, p. 233-234 : « En Angleterre, c'était notre maître à tous ... Par son savoir, sa personnalité et son immense pouvoir de sympathie, il a été le trait d'union entre les penseurs religieux de différents pays. »

(1858-1928). De même qu'il a sacré Fr. von Hügel « évêque des modernistes », ne l'a-t-on pas lui-même surnommé, dès cette époque [1], sans doute pour ajouter à cette pseudo-hiérarchie son suprême échelon, le « pape du modernisme » ?

Formé à la théologie la plus libérale par son homonyme Aug. Sabatier, auteur d'une vie de saint François d'Assise (1894) qui avait remporté un très gros succès, même dans les milieux catholiques, bien que le biographe y fût légitimement suspect de protestantiser son héros, amené de ce chef à faire de longs séjours en Italie, il y avait contracté le besoin de s'intéresser aux personnes et aux choses ecclésiastiques [2]. La régénération de l'Église ne devait pas avoir d'apôtre plus zélé ni plus persévérant.

Un témoin l'a dépeint en ces termes :

> Je trouvai un petit homme d'allure vive et gaie, légèrement méridionale. Il souriait très fréquemment; mais l'expression de ce sourire trop habituel était fréquemment démentie par une lueur ironique de ses yeux, des yeux bleus très vifs qui auraient été admirables sans un éclat trop sec et trop métallique. Ses quarante-cinq ans jetaient de légers fils d'argent dans sa chevelure romantique, ses épaisses et longues moustaches, sa barbiche pointue. Bien qu'il portât toujours la cravate blanche de pasteur — une vieille habitude, me dit-il — son aspect évoquait l'idée d'un artiste un peu « quartier latin », cossu et rangé.

Au demeurant, homme aux idées ouvertes, qui se donnait volontiers « comme une secte de libre-penseur catholique, plus catholique que libre-penseur [3] », aux manières affables et enveloppantes, à la conversation libre et enjouée : bref, tout ce qu'il faut pour inspirer la confiance. En dehors des milieux protestants qu'il atteignait de plain pied, son crédit

1. Plaisanterie à laquelle s'est associé G. Tyrrell (lettre du 18 décembre 1908, dans A. Houtin, *Autour d'un prêtre marié*, Paris, 1910, p. 212) et qui, sous sa forme humoristique, dénote une observation assez aiguë de la réalité, encore que l'incrédulité du personnage incitât Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 142) à se garder de lui presque autant que d'H. Loyson.

2. « Depuis de longues années, déclarait-il lui-même en 1908, non sans quelque coquetterie (*Les modernistes*, p. 17), je n'ai pas cessé de fréquenter les églises, les sacristies et les couvents. »

3. A. Houtin, *Une vie de prêtre*, p. 291-292. Cf. *Ma vie laïque* p. 145-147.

fut bientôt assez grand auprès du petit monde ecclésiastique, où l'on se piquait de vues larges et de relations distinguées.

Son rôle fut surtout considérable au moment de la grande crise. Mais il a pu se rendre à lui-même le témoignage d'avoir « dès longtemps déjà, et à Londres même, annoncé la naissance de ce magnifique mouvement, cherché à attirer l'attention sur lui [1] ». C'était le commencement d'un long système de progagande par la parole et la plume que son existence cosmopolite devait particulièrement faciliter. Étrange apostolat où l'on ne saurait dire ce qui dominait, du snobisme, de l'illusion candide ou de la sincère conviction, mais qui fut aussi actif que sans doute peu fructueux [2].

Peut-être un jour saura-t-on mieux l'origine et les premières formes de cette vocation. Les sources aujourd'hui connues nous la montrent en plein exercice dès le début du siècle, et d'une façon qui oblige à lui supposer de plus lointaines racines. Il dut correspondre avec G. Tyrrell [3]. Dès 1901, il pouvait appeler Marcel Hébert son « cher ami », et, l'année suivante, il lui offrait l'hospitalité patriarcale de sa maison et de sa table [4] : geste qu'il allait réitérer peu après pour A. Houtin, auprès duquel il aimait faire état de ses nombreuses références ecclésiastiques [5]. En 1903, il présentait à Tolstoï les premiers modernistes italiens [6]. On voit que la sympathie de l'éclectique pasteur allait alternativement des doctrines aux personnes, des personnes

1. *Op. cit.*, p. 16. Allusion, précise-t-il, à des Conférences données à l'abbaye de Westminter (Jérusalem Chambers) et à Kensington Town-Hall en 1902.

2. De sa personnalité un contemporain a pu écrire qu' « elle apparaît presque inévitablement depuis quelques années, dans la coulisse ou sur la scène, toutes les fois que l'Église catholique a des affaires à régler avec quelqu'un, pour donner des conseils qu'on ne lui demande pas ou formuler des critiques dont on n'a cure. » J.-M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1910, t. LXII, p. 474.

3. Voir *Autobiography and life*, t. II, p. 257.

4. A. Houtin, *Un prêtre symboliste*, p. 135, 153-159.

5. Voir *Une vie de prêtre*, p. 287-293. Cf. *Ma vie laïque*, p. 135, où il est question d'une correspondance de P. Sabatier avec Ch. Denis, mais sans indication de date.

6. A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 111-112.

aux doctrines, pour témoigner à toutes l'intérêt le plus prévenant et le concours le plus empressé. Il n'a pas dépendu de lui que la nouvelle Église ne ravît à l'autre ses privilèges.

Tous ces éléments réunis formaient un milieu des plus favorables à la naissance et à la rapide propagation des grandes fièvres de l'esprit. C'est en France qu'ils avaient leur principale concentration, mais avec un relief qui attirait déjà l'attention des autres pays. A la lumière des événements ultérieurs, on ne peut plus en méconnaître aujourd'hui la convergence vers la crise qui allait se produire et dont ils fournissent la clef.

CHAPITRE VI

INCIDENTS PRÉCURSEURS

Aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre physique, le déchaînement des tempêtes ne va guère sans quelques signes avant-coureurs. Les dernières années du XIXe siècle furent, en effet, marquées par des orages successifs, qui, sans constituer proprement la crise moderniste, en laissent pressentir l'imminente proximité.

I

De ces incidents préparatoires, où l'on put dès lors voir des indices, le premier et le moins grave est la controverse dont l'américanisme fut l'objet[1].

Placée dans un pays républicain et très fier de ses institutions démocratiques, où toutes les confessions religieuses sont représentées et s'épanouissent dans une pacifique émulation sous l'œil de l'État qui professe envers toutes la même bienveillante neutralité, l'Église catholique des États-Unis s'était accommodée à ce régime, sans rien demander que le droit commun, sans compter pour se répandre sur autre chose que ses propres ressources, mais d'autant plus obligée de les mettre toutes en valeur. Or il est advenu que, dans ces conditions, le catholicisme a participé à l'immense développement de la nation entière. Simple pays de mission au commencement du XIXe siècle, les États-Unis

1. Abondante documentation dans A. Houtin, *L'américanisme* (Paris, 1904), auquel se rapportent ici nos références.

se présentaient, au début du xx[e], avec une Église organisée, libre et conquérante, riche en hommes et en œuvres, dont l'ardente jeunesse semblait propre à distancer rapidement ses sœurs aînées du vieux monde. La tentation ne devait-elle pas venir de chercher en Amérique l'idéal d'une Église moderne, affranchie d'entraves surannées, franchement adaptée aux nécessités politiques du temps présent, féconde en initiatives pour y faire sentir son action par des moyens nouveaux?

Cet idéal était alors représenté par quelques évêques de grand prestige et de beau talent, hommes d'action tout à la fois civique et religieuse, servis par une intelligence vive et une parole éloquente : Gibbons, Ireland, Keane, Spalding. Désireux d'ancrer toujours plus profondément le catholicisme dans la vie nationale, ils ne perdaient pas une occasion d'affirmer, en paroles et en actes, leur loyalisme démocratique, leur respect pour les confessions rivales et le désir de ne les vaincre que par la concurrence du bien. En même temps, leur âme apostolique caressait de plus hautes ambitions et, certain nationalisme aidant, on parlait assez volontiers de la « mission divine » dévolue à la République et à l'Église des États-Unis à l'égard du monde européen [1]. L'impulsion de Léon XIII, que l'on aimait saluer comme « le pape de son temps [2] », ne pouvait que contribuer au développement de cet état d'esprit.

A ces voix d'outre-mer les échos ne devaient pas manquer. Déjà pour les catholiques libéraux de 1830, l'Amérique était le pays de rêve vers lequel s'envolaient toutes leurs aspirations. L'entraînement devait être irrésistible à l'heure où le mouvement «néo-chrétien» faisait concevoir tant d'espérances, tandis que des économistes comme E. Demolins invitaient à reconnaître « la supériorité des Anglo-Saxons » et qu'un peu partout la presse découvrait au vieux monde les merveilles du nouveau. C'est pourquoi Mgr Ireland, de passage à Paris au cours de l'été 1892, y connut un véritable triomphe [3]. Pour en prolonger le retentissement, un prêtre

1. A. Houtin, p. 162, 165-166.
2. Ireland, *Church and modern society*, p. 390, cité *ibid.*, p. 67.
3. A. Houtin, p. 204-217.

de talent, M. Félix Klein, professeur à l'Institut catholique de Paris, traduisit en français, en les accompagnant d'une préface chaleureuse, les principaux discours de l'archevêque de Saint-Paul [1]. Il obtint un très gros succès d'opinion et de librairie : le courant vers l'américanisme était créé.

Mais l'affaire du congrès des religions vint bientôt faire naître les premières difficultés. Toujours attentif à ne perdre aucun moyen de frapper l'opinion, l'épiscopat d'Amérique avait assuré au catholicisme sa place dans la série des assemblées religieuses organisées pendant l'exposition nationale de Chicago (1892-1893). Non seulement les catholiques y tinrent leur congrès spécial, mais ils voulurent prendre part au parlement général des religions, où ils furent pendant dix-sept jours représentés par au moins un des leurs sur toutes les questions du programme et eurent une journée entière à eux, au cours de laquelle prirent la parole deux évêques et trois archevêques, dont le cardinal Gibbons.

Cette initiative fut présentée sous le jour le plus favorable par un rapport de Mgr Keane au Congrès international de Bruxelles (1894). L'idée parut intéressante à un certain nombre de catholiques français; elle séduisit surtout un prêtre remuant, Victor Charbonnel, et un comité se constitua pour organiser un semblable congrès pendant l'exposition de 1900. Ébruité prématurément par V. Charbonnel [2], le projet souleva force discussions dans les journaux et surtout l'opposition du cardinal Richard, qui obtint de Léon XIII une lettre de blâme. V. Charbonnel n'en poursuivit pas moins la propagande de son idée, que combattait toute la presse religieuse. Il acheva de perdre sa cause en quittant l'Église avec éclat (1897) pour passer au protestantisme et bientôt verser dans l'anticléricalisme militant. En soi, cette affaire était de minime importance. Mais elle put faire craindre à plusieurs que l'américanisme ne recouvrît autre chose que du zèle, et fournit à ses adversaires une première occasion d'y dénoncer un péril doctrinal.

Un incident autrement sérieux allait surgir quand parut,

1. *L'Église et le siècle*, Paris, 1894.
2. *Revue de Paris*, 1er septembre 1895, t. v, p. 121-136.

en 1897, la traduction par M. Klein de la *Vie du P. Hecker* [1]. Converti du protestantisme, fondateur de la congrégation des Paulistes, qu'il destinait à l'évangélisation des dissidents, W. Hecker (1819-1888) avait joui de la plus grande considération pendant sa vie et laissé la réputation d'un véritable apôtre. Mystique très personnel, il entendait que la forte organisation hiérarchique de l'Église eût pour effet d'exciter les initiatives individuelles, où il voyait une poussée du Saint-Esprit. Homme d'action, il prêchait le développement des vertus actives de préférence à l'ascétisme solitaire, et opposait les vertus naturelles à certaines conceptions étriquées du surnaturel. Épris de liberté, il trouvait étroites les formes reçues de la vie religieuse et avait voulu que sa congrégation ne comportât point de vœux. Tout cela s'exprimait avec ces formes tranchantes qu'autorise la rude franchise américaine, et s'accompagnait d'appréciations assez libres sur les errements du vieux monde. Or ce sont précisément ces traits modernes que la préface du traducteur s'appliquait à faire valoir [2].

Au début, le succès de l'ouvrage fut très vif [3]. Cependant la contradiction n'allait pas tarder à venir. Les premiers porte-parole en furent le chanoine H. Delassus dans la *Semaine religieuse* de Cambrai [4], puis les jésuites B. Gaudeau et St. Coubé dans les grandes chaires parisiennes [5]. Mais la plus vive attaque fut menée par un prêtre des Frères de saint Vincent de Paul, M. Charles Maignen, dans une série d'articles publiés par la *Vérité française*, à partir du 3 mars 1898, et qui furent aussitôt réunis en volume sous ce

1. Elle était due au pauliste W. Elliot et circulait paisiblement en Amérique depuis 1894.

2. W. Hecker y devenait « un docteur », l'homme providentiel qui « a tracé et réalisé en lui l'idéal du prêtre pour l'avenir nouveau de l'Église. »

3. Voir A. Houtin, p. 269-274. Même à l'*Ami du clergé* (16 décembre 1897, t. XIX, p. 1080-1086), on le recommandait sans réserves. L'enthousiasme gagnait jusqu'à l'Allemagne, où H. Schell se réclamait de Mgr Ireland et de W. Hecker. Voir *Die neue Zeit und der alte Glaube*, p. 1-14.

4. Ces articles ont ensuite donné son ouvrage : *L'américanisme et la conjuration antichrétienne*, Lille, 1899.

5. Houtin, p. 292-294.

titre agressif : *Le Père Hecker est-il un saint?* Avec le fondateur des Paulistes, son biographe et son traducteur, l'auteur y attaquait l'épiscopat libéral d'Amérique coupable de patronner ces tendances [1].

Les américanistes soutenaient d'ailleurs le choc. Sous le pseudonyme d'« H. Delorme », M. Klein défendait son œuvre dans le *Correspondant* du 25 juin 1898 [2], et le cardinal Gibbons intervenait en faveur du P. Hecker par une lettre publique à W. Elliot en date du 14 avril [3]. L'opinion tout entière était alertée et chacun se croyait tenu de prendre parti pour ou contre l'« américanisme [4] ».

Comme il devait arriver, le Saint-Siège fut saisi de l'affaire et Léon XIII trancha la question par sa lettre *Testem benevolentiæ* (22 janvier 1899), où, avec force ménagements pour le peuple américain, il désavouait « certaines opinions sur la manière de vivre chrétiennement... dont l'ensemble est désigné par certains sous le nom d'américanisme ». Il n'est pas douteux que le pape n'y visât les principales thèses de spiritualité « moderne » que ses admirateurs avaient voulu accréditer sous le patronage de W. Hecker.

Après la publication de la lettre pontificale, le calme se rétablit aisément. Mgr Ireland le premier, qui se trouvait alors à Rome, et, après lui, les autres évêques américains envoyèrent successivement au pape leur adhésion. L'auteur ainsi que le traducteur de la *Vie du P. Hecker* en firent autant et retirèrent l'ouvrage du commerce. Interrogé d'Amérique sur le sort de l'américanisme en France, Mgr Péchenard en pouvait sans crainte annoncer « la fin [5] ». D'autant

1. Son ouvrage lui valut, avec les éloges du P. Martin, dans *Études*, 1898, t. LXXVI, p. 214-224, l'approbation de plusieurs évêques français, parmi lesquels se distinguèrent NN. SS. Isoard d'Annecy et Turinaz de Nancy. De Belgique également, le jésuite A. Delattre entrait en lice par son volume : *Un catholicisme américain*, Namur, 1898.

2. *Une campagne contre l'Église d'Amérique*, t. CLV, p. 1145-1154. Voir de même l'article modérateur de M. Bricout : *L'américanisme*, dans *Revue du clergé fr.*, 1898, t. XV, p. 412-435.

3. Houtin, p. 299-300.

4. D'autres préféraient dire l'« heckérisme », voire même le « kleinisme ». Voir *Ami du clergé*, 1898, t. XX, p. 913-928.

5. *The end of « americanism » in France*, dans *North american rewiew*, mars 1900, t. CLXX, p. 420-432.

que, précisait-il (p. 422), « les partisans de l'américanisme, prêtres, simples fidèles, écrivains, journalistes..., avaient été très peu nombreux. » Encore n'y avait-il parmi eux « aucun personnage important » (p. 426), de telle sorte que, dans peu de temps, « aucun nom ne survivra de ceux qui y furent mêlés[1]. » Cette « commotion » n'en avait pas moins duré « une année entière » (p. 429); mais il n'en restait plus maintenant de trace. L'auteur voyait juste sur ce dernier point. Quelques polémistes attardés, pour mieux accuser leur triomphe, persistèrent seuls à s'acharner sur l'américanisme officiellement disparu.

Si l'on en jugeait uniquement d'après ses résultats extérieurs, on devrait donc dire que la controverse américaniste fut sans la moindre gravité. Il est très vrai qu'elle porta sur des problèmes de spiritualité sans rapport essentiel avec le dogme chrétien. Mais, si son objet immédiat n'a rien de commun avec le modernisme, il n'en reste pas moins qu'on vit, à ce propos, se produire quelques épiphénomènes qui méritent de retenir l'attention.

Chez les apôtres de l'américanisme on eut tôt fait de se dégager. Mgr Ireland avait pu assurer le pape que ni lui ni aucun américain authentique n'avaient jamais professé « de pareilles extravagances[2]. » Les publicistes d'Amérique adoptèrent la même attitude[3] et l'on continuait, en France, à parler du « fantôme américaniste[4]. » Telle est surtout la thèse qui, l'année suivante, allait être opposée à Mgr Péchenard par J. Saint-Clair Etheridge[5]. D'après lui, la campagne américaniste serait due tout entière à la passion des « chasseurs d'hérésie » et l'Amérique, en tout cas, n'a rien su des erreurs abondamment découvertes par ces polémistes.

1. Par contre, il admettait comme « incontestable » que l'américanisme avait existé chez les Américains, p. 430, jusqu'au fléchissement dogmatique inclusivement.

2. Lettre du 22 février 1899, dans Houtin, p. 352.

3. Houtin, p. 361, 416.

4. G. Fonsegrive, dans *Quinzaine*, 1899, t. XXVII, p. 313. Cf. *Revue chrétienne*, 1898, t. XLV, p. 267.

5. *The genesis of « americanism »*, dans *North american review*, mai 1900 (et non pas juillet, comme l'écrit A. Houtin, p. 414), t. CLXX, p. 679-693. Larges extraits dans Houtin, p. 415-424.

La littérature américaniste est presque entièrement en langue étrangère, et l'américanisme lui-même était chose inconnue aux États-Unis jusqu'au moment où la nouvelle de sa condamnation fut câblée de Rome [1].

Mais leurs adversaires eurent beau jeu à rappeler que V. Charbonnel, quand il prônait son congrès des religions, aimait le présenter comme une œuvre « de tolérance et d'union religieuse [2] », au profit de ce qu'il devait appeler un peu plus tard « l'utilisation sociale des croyances [3] »; que les initiatives individualistes et la primauté des vertus actives avaient été ouvertement défendues par les partisans de l'américanisme: que, dans les colonnes de la *Justice sociale*, M. Naudet avait mis en cause l'actualité de l'*Imitation* [4]. Le moins qu'on puisse dire, c'est que, même dans l'ordre de l'apostolat, des imprudences avaient été commises.

La doctrine elle-même n'aurait-elle pas été atteinte ou menacée ? Au moins en France, au témoignage de Mgr Péchenard, l'américanisme « apparut comme un système complet, où se rencontraient pêle-mêle des opinions relatives au dogme, à la discipline, à la vie chrétienne et religieuse, et des doctrines démocratiques et sociales [5] ». Or, de ces « opinions » dogmatiques plus d'une était faite pour inspirer des inquiétudes. Il n'est pas indifférent de noter qu'au terme d'un long article V. Charbonnel, après son « évasion », le représentait comme « une sorte de néo-protestantisme [6] ».

1. P. 679. « Il y a tout lieu de croire que cette réponse émane de Mgr Ireland en personne (A. Houtin, p. 414-415) et il est certain que, s'il ne l'a pas écrite lui-même, il a en été le véritable inspirateur et qu'il a eu soin de la faire traduire en français. »

Cette traduction, due à G. Grappe, a paru dans le *Spectateur catholique* de juillet 1900, sous ce titre : *La genèse de l'américanisme. Histoire d'une hérésie fantôme*, dont la seconde partie n'appartient pas à l'original. Le terme n'en a pas moins été retenu comme définitif, et M. Loisy (*Choses passées*, p. 264) croit devoir encore parler de cette « hérésie fantôme..., dont on n'a jamais pu découvrir, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau monde, un seul authentique représentant. »

2. *Revue de Paris*, *loc. cit.*, p. 135.

3. *Revue chrétienne*, *loc. cit.*, p. 262.

4. Voir Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 31-55.

5. *Loc. cit.*, p. 421.

6 *Revue chrétienne*, *loc. cit.*, p. 265. Cf. Ch. Maignen, *op. cit.*, p. 176-202.

De même, Aug. Sabatier relevait chez le P. Hecker « des influences persistantes du protestantisme [1] ». Jugements excessifs, à n'en pas douter, mais néanmoins révélateurs. Ainsi encore, prenant ses désirs pour une réalité, P. Desjardins voyait Mgr Ireland inaugurer cette « conversion de l'Église » qu'il croyait apercevoir [2], et H. Béranger saluait en lui « un nouveau clergé, une nouvelle race, une religion renouvelée », dont, bien entendu, la rénovation se produirait aux dépens des « cristallisations dogmatiques [3] ». Pour incompétentes ou suspectes que puissent être ces impressions du dehors, il est difficile de croire qu'elles fussent sans aucun fondement. « Il semble bien que des catholiques, même des prêtres, aient conçu l'idée de faire triompher, sous son couvert (de W. Hecker), les théories les plus hardies, même des théories absolument incompatibles avec la dogmatique traditionnelle [4]. »

En même temps, la controverse avait révélé, chez les adversaires de l'américanisme, les tendances les plus dangereuses. Non contents de passionner la polémique jusqu'à la violence avec tout son cortège d'exagérations et d'injustices, ils en agrandissaient à l'envi l'horizon. Tandis que Delassus criait à une « conjuration antichrétienne », c'est un « nouveau catholicisme » et un « nouveau clergé [5] » qui se révélait à l'imagination apeurée de M. Ch. Maignen, dont il cherchait

1. Lettre du 20 octobre 1898, dans le *Journal de Genève*, cité par Ch. Maignen, p. 416.

2. *Revue chrétienne*, mars 1893, t. XL, p. 163.

3. *L'aristocratie intellectuelle*, Paris, 1894, p. 91, 93, dans Houtin, p. 216-219.

4. Houtin, p. 282-283. On a cité comme preuve, au cours de la controverse, un article de « Romanus », *Liberal catholicism*, dans *Contemporary review*, décembre 1897 (et non, comme l'a dit A. Houtin, p. 279, février 1898), t. LXXII, p. 844-866. L'auteur, en effet, étend le « libéralisme », non plus seulement aux formes du gouvernement ecclésiastique, mais aux formules mêmes du dogme et, prenant acte des changements que les nécessités de l'histoire ont imposés à l'Église dans le passé, réclamait d'elle une franche « accommodation » au temps présent. Aussi bien J. Saint-Clair Etheridge le lâche-t-il tout simplement (*loc. cit.*, p. 683) comme « hérétique ». Mais « Romanus » était-il seulement américain?

5. L'ouvrage publié sous ce titre alarmiste, Paris, 1901, avait déjà sa seconde édition l'année suivante.

pêle-mêle la manifestation dans le catholicisme social, la philosophie et la théologie. L'auteur terminait par « un appel aux évêques » (p. 390-399) en faveur de l'Église en danger. Faute de mieux, il captait, en attendant, l'autorité du pape au profit de son propre dogmatisme. Comme si la lettre de Léon XIII n'était pas encore suffisamment ferme à son gré, il prenait la peine d'en extraire « une sorte de *Syllabus* » en dix propositions, dont chacune recevait une « note théologique » de son cru, toutes ensemble étant censées appartenir à ce qu'il appelait gauchement « le dépôt indirect de la foi » et, bien entendu, bénéficier de l'infaillibilité pontificale [1].

De l'américanisme on a écrit qu'il fut, par rapport au modernisme, une « sorte de préface pratique et d'épisode avant la lettre [2] ». En effet, ces excès commis de part et d'autre étaient de mauvais augure. Au total, cette « bourrasque passagère [3] » laissait pressentir de véritables tempêtes pour le jour prochain où des problèmes plus importants viendraient à se poser.

II

Tandis que la question américaniste agitait surtout les hommes d'action, le problème apologétique divisait gravement les spéculatifs. Pour comprendre le sens et l'importance de la controverse qui allait s'engager à ce sujet, il faut tout d'abord se représenter l'état général du milieu dans lequel elle se produisit.

Depuis qu'elle s'était constituée en discipline distincte, au XVIIIe siècle, l'apologétique n'avait guère changé de physionomie. Pour le clergé surtout, elle se résumait dans ces démonstrations classiques, fixées par les vieux manuels dits de Clermont ou de Toulouse, où, après quelques thèses sur

1. *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 24-30.

2. *Ami du clergé*, 26 septembre 1907, t. XXIX, p. 872. Voir une semblable appréciation chez M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 649. *Historical prologue to a great drama*, écrit de même l'anglican, A.-L. Lilley, *Modernism*, p. 105.

3. L. Péchenard, *loc. cit.*, p. 431.

la religion et la révélation dirigées contre Voltaire et Rousseau, la preuve du christianisme était demandée à une argumentation toute dialectique, dont les miracles et les prophéties fournissaient à peu près tous les matériaux.

Au commencement du siècle, le romantisme s'était bien traduit par quelques tentatives intéressantes en la matière, telles que le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, les esquisses historiques d'Ozanam et de Montalembert, les *Conférences* de Notre-Dame où Lacordaire appliquait les lumières de la foi aux aspirations des individus ainsi qu'aux besoins de la société. Mais ces essais littéraires ou oratoires se développaient en marge des cadres reçus, dont les grandes synthèses les plus appréciées [1] conservaient les mêmes caractères et les mêmes éléments. Toutes constructions évidemment établies sur des principes traditionnels, mais qui étaient loin d'en réaliser adéquatement la valeur.

Dans la suite, on vit se produire des essais plus sérieux et plus efficaces de renouvellement. Sur l'initiative du cardinal Déchamps, le concile du Vatican avait invité les apologistes à chercher une plus large plate-forme dans le fait de l'Église. Ces indications allaient bientôt inspirer l'œuvre de l'abbé Paul de Broglie, qui les a systématisées dans sa célèbre méthode de transcendance. Les philosophes chrétiens, de leur côté, sur les traces de Gratry, s'appliquaient à justifier la foi chrétienne par sa convergence avec les lois de la vie intellectuelle et morale. L'initiateur de cette apologétique rationnelle fut Léon Ollé-Laprune (1839-1898), et G. Fonsegrive venait d'en présenter un aperçu très suggestif dans une conférence donnée au grand séminaire d'Issy (1895) sur « les conditions de l'apologétique moderne [2] ». Mouvement qu'on a très justement défini comme « une réaction contre l'intellectualisme [3] », mais qui n'en conservait pas moins à sa

1. Ainsi les *Conférences* de Frayssinous et de La Luzerne, l'*Introduction au dogme catholique* de Monsabré, l'apologétique traduite en français de l'allemand Fr. Hettinger.

2. Voir *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899, p. 1-29. Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, 1895, nouv. sér., t. XXXII, p. 321-326, 655-656.

3. A. Bazaillas, dans *Annales*, 1899, t. XLI, p. 241-264.

base le dogmatisme philosophique caractérisé par la confiance en la raison.

Il faut bien reconnaître cependant que ces divers essais n'avaient pas influencé les manuels, et que les faveurs du grand public allaient toujours au romantisme sentimental de Mgr Bougaud. Ce qui permet assez bien de comprendre qu'un vague besoin se fît sentir, chez nombre de croyants cultivés, d'exposés plus neufs ou plus substantiels.

C'est dans ces conditions que parut une thèse de doctorat intitulée *L'Action* (1893), œuvre d'un jeune philosophe catholique, alors professeur à la Faculté des lettres de Lille, depuis à celle d'Aix : M. Maurice Blondel. L'auteur y prenait pour point de départ le principe d'autonomie, si cher à la philosophie moderne, et s'appliquait à le vaincre, non plus au nom des lois de la pensée mais des exigences de « l'action », en vue de montrer que, poussée jusqu'au bout d'elle-même, notre nature postule le surnaturel.

Puissante mais obscure, cette thèse ne pouvait guère être accessible qu'aux spécialistes. Elle fut pourtant recensée d'une manière très flatteuse par A. de Margerie [1]; G. Fonsegrive en fit état dans sa conférence déjà citée et divers commentaires suivirent, où l'auteur s'estima peu compris. C'est en vue d'expliquer plus exactement ses positions qu'il écrivit sa *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* [2].

Une partie négative synthétisait brièvement les méthodes reçues en apologétique et l'auteur les écartait en quelques formules à l'emporte-pièce, y compris la méthode psychologique et morale à laquelle ses premiers lecteurs l'avaient rattaché. Toutes avaient, à ses yeux, le tort de n'être pas philosophiques et, par conséquent, de ne pas s'imposer. Sur le terrain ainsi déblayé sans miséricorde, M. Blondel reprenait, pour les dégager en système, les principes qu'il avait suivis dans *L'Action*. Il s'agissait de chercher en nous-mêmes

1. *Annales de philosophie chrétienne*, 1895, t. XXXIII, p. 225-241.

2. Long mémoire qui parut dans les mêmes *Annales* de janvier à juillet 1896.

les racines du surnaturel, par une méthode d'immanence qui permet seule d'établir, comment il est rigoureusement demandé par nos propres tendances intimes sans cesser pour autant de nous être supérieur.

Tout dans cette brochure, la nouveuaté du fond aussi bien que la vigueur de la forme, était fait pour provoquer de vives réactions. Dans l'espace de quelques mois, le problème apologétique fut partout à l'ordre du jour, et les années suivantes, si elles ont un peu calmé la fièvre des premiers débats, ne devaient pas encore l'assoupir [1].

L'apologétique nouvelle rencontra des contradicteurs. M. Blondel n'avait pas ménagé les théologiens : ceux-ci à leur tour ne lui ménagèrent pas leurs critiques. Dans les mêmes *Annales de philosophie chrétienne,* l'ancien dominicain H. Gayraud reprit pas à pas le système pour en relever les points faibles ou dangereux [2]. La méthode d'immanence lui paraissait suspecte de « naturalisme » ou condamnée à ne pas conclure. Beaucoup plus vif fut le P. Schwalm dont les articles se multiplièrent dans la *Revue thomiste*[3]. Tous tendaient à présenter le système comme incompatible avec les principes de la saine raison autant qu'avec les données de la foi.

En face de ces adversaires, se dressaient des partisans non moins résolus. Ch. Denis commençait dans ce sens la publication d'une vaste synthèse apologétique [4]. Peu de

1. Sur les débuts de la controverse, voir X.-M. Le Bachelet, dans *Études*, 1897, t. LXX, p. 381-391, 600-601.

2. *Une nouvelle apologétique chrétienne*, 1897-1898, t. XXXV, p. 253-273, 400-408.

3. *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*, septembre 1896; *L'apologétique contemporaine*, mars 1897; *La crise de l'apologétique*, mai-juillet 1897; *Le dogmatisme du cœur et de l'esprit*, novembre 1898.

4. *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*, qui parut dans les *Annales* à partir de 1897 et fut aussitôt publiée en volume, Paris, 1899. On la considéra comme la réalisation du programme nouveau tracé aux apologistes par M. Blondel. Voir F. Dubois, *Une esquisse d'apologétique selon la méthode d'immanence*, dans *Revue du clergé fr.*, 1899, t. XVIII, p. 5-18. « Vulgarisation ou mauvais sens du terme », en réalité, que Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 98) tenait pour le « purgatoire » du maître.

temps après, le système était monnayé à l'usage du grand public par un jeune prêtre d'Agen, docteur de Toulouse, M. C. Mano [1]. Plus personnel était l'apport de M. Laberthonnière, qui proposait de compléter la méthode purement philosophique de M. Blondel par la considération du dogme de la grâce [2]. Quand on sait par la foi que l'homme est élevé à l'état surnaturel, comment ne serait-il pas loisible d'en chercher les pierres d'attente au plus intime de ses aspirations ? A quoi s'ajoutait bientôt toute une théorie de la connaissance religieuse, inspirée de Newman, en vue de faire à la volonté une part prépondérante parmi les éléments de la certitude [3]. Chemin faisant, l'immanence recueillait des adhésions même en dehors des milieux proprement théologiques. La jeunesse laïque lui témoignait ses sympathies [4]. Et comme l'américanisme battait alors son plein, il paraissait intéressant de la mettre sous le patronage du P. Hecker [5].

Entre ces deux groupes extrêmes se plaçait dès lors un groupe de critiques modérés, qui, tout en faisant des réserves plus ou moins grandes sur la méthode nouvelle, s'efforçaient de démêler ce qu'elle pouvait contenir de viable. Ainsi, du

1. *Le problème apologétique*, Paris, 1899. Son opuscule, qui avait reçu l'hospitalité de la collection populaire *Science et religion*, était fort loué dans les *Annales*, 1899, t. XL, p. 458-465, mais critiqué par H. Gayraud, dans *Revue du clergé fr.*, 1900, t. XXIV, p. 225-240, contre lequel l'auteur crut devoir se défendre. *Ibid.*, 1901, t. XXV, p. 85-88.

2. *Le problème religieux*, dans *Annales*, 1898, t. XXXV, p. 497-511, 615-632.

3. *Le dogmatisme moral*, *ibid.*, 1898, t. XXXVIII, p. 531-560; t. XXXIX, p. 27-45, 146-171. Cf. *ibid.*, t. XL, p. 398-425. Voir du même *L'apologétique et la méthode de Pascal*, dans *Revue du clergé fr.*, 1901, t. XXV, p. 472-498, et les observations d'H. Gayraud, *ibid.*, p. 634-636.

4. Voir A. Lamy, dans le *Sillon* du 10 décembre 1896; Désiré Hesse (pseudonyme), *ibid.*, juillet-août 1897.

5. D'après M. Klein (*Vie du P. Hecker*, préface, p. XV), son héros aurait devancé de quarante ans « la grande clarté psychologique dans laquelle les plus perspicaces des philosophes reconnaissent aujourd'hui que la question religieuse est posée dans l'âme humaine en vertu d'un fait immanent,... la révélation,... pour démontrer qu'elle émane de Dieu, n'ayant qu'à s'ajuster avec exactitude aux besoins directement sentis par l'âme. » « Ce passage, remarque A. Houtin (*L'américanisme*, p. 267), a été supprimé dans la 7e édition. »

côté des philosophes, G. Fonsegrive [1]; du côté des théologiens, M. F. Dubois [2], G. de Pascal [3], et surtout le P. Le Bachelet [4]. L'abondance de cette littérature et la variété même des attitudes doctrinales qui s'y reflètent, indiquent suffisamment la gravité du débat que le problème apologétique venait subitement de provoquer.

A la différence de la controverse américaniste, celle-ci n'entraîna aucune intervention immédiate de l'Église [5]. Les mesures qui atteignirent les principaux exposés du « dogmatisme moral » ne devaient survenir que bien plus tard. On pourrait même noter, si c'en était ici le lieu, qu'un certain équilibre, le temps et la réflexion aidant, tendait à s'établir chez un nombre croissant d'esprits impartiaux, qui de cette agitation quelque peu désordonnée ne retenaient qu'un sage rajeunissement de la démonstration apologétique, jusque-là trop figée peut-être dans des cadres vieillis. A cet égard, l'initiative de M. Blondel fut, en somme, bienfaisante, et rien, en tout cas, ne serait plus injuste que de le mettre, comme on le fait assez communément, au nombre des modernistes [6].

Il s'en faut néanmoins que cette controverse soit étrangère à l'avènement de la crise. Elle en est à tout le moins

1. *La science, la croyance et l'apologétique*, dans *Quinzaine*, 1897, t. XIV, p. 108-135, reproduit dans *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 30-84, critiqué par G. Frémont, dans *Annales*, 1897, t. XXXVI, p. 129-146.

2. *A propos d'apologétique*, dans *Science catholique*, mai-juin 1897; *La méthode d'immanence*, *ibid.*, février 1898.

3. *Le problème de la certitude et l'apologétique*, dans *Quinzaine*, 1898, t. XX, p. 289-301.

4. *De l'apologétique « traditionnelle » et de l'apologétique « moderne »*, dans *Études*, 1897, t. LXXII, p. 145-174, 369-385; publié séparément en un petit volume du même titre, Paris, 1897.

5. La mise à l'*Index* dont fut menacée *L'Action* aurait été conjurée par la puissante médiation du cardinal Perraud (G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 65), soutenu par Fr. von Hügel (voir *Selected letters*, p. 104). Au cours d'une autre de ses lettres, datée du 4 décembre 1899 (*ibid.*, p. 81), l'auteur atteste qu'on redoutait alors quelque condamnation à l'adresse de M. Laberthonnière.

6. Les systèmes plus ou moins suspects dont son œuvre marque le point de départ sont, comme le dit fort bien Miss Petre, *Modernism*, p. 30, *not only explanation but creative interpretation.*

inséparable historiquement; car elle est à la source de tout un courant de doctrines qui n'allait plus s'arrêter dans les années suivantes, et que l'on retrouve parmi les affluents de l'encyclique *Pascendi*. Au demeurant, il est aisé d'apercevoir que, dès ce moment-là, les plus graves questions de fond commençaient à être soulevées. Par son objet immédiat, la controverse pouvait encore paraître se dérouler à la périphérie du christianisme; mais déjà l'apologétique et les motifs de crédibilité appartiennent à un ordre de matières, sur lequel l'Église a une tradition ferme fixée au concile du Vatican. De plus, la méthode d'immanence intéressait forcément la notion de la foi, de son origine et de sa valeur, le caractère de la révélation et, d'une manière générale, tout le rapport du surnaturel à la nature.

Autour de ces problèmes apologétiques et dogmatiques, il n'est pas douteux qu'avec d'excellentes intentions plusieurs tenants de l'immanence n'aient parfois pris quelques positions tout au moins risquées. Dans leurs critiques, ils ne distinguaient pas toujours assez bien entre l'insuffisance de certaines expositions livresques et les principes vraiment traditionnels. Trop souvent desservies par une culture théologique visiblement improvisée, leurs contructions positives, sous prétexte de demander à la psychologie le « point d'insertion » du surnaturel en nous, arrivaient à en compromettre la nécessaire transcendance [1]. D'autre part, il n'est pas moins certain que, parmi leurs adversaires, d'aucuns mettaient à critiquer leurs approximations ou leurs erreurs beaucoup plus d'étroitesse et d'âpreté que n'en comportait la défense de la sainte doctrine. Comment ne pas voir que ces dispositions inverses, mais également excessives, dénotaient une atmosphère orageuse propice aux grandes déflagrations?

1. Aussi G. Sorel (pseudonyme d'un prêtre, selon Houtin, *Ma vie laïque*, p. 409) parlait-il d'une « crise de la pensée catholique ». *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1902, t. x, p. 523-550. Jugement d'ailleurs excessif, redressé dès lors par M. Ph. Torreilles, dans *Revue du clergé fr.*, 1er décembre 1902, t. xxxiii, p. 88-94, puis par un critique anonyme dans *Bulletin de litt. eccl.*, décembre 1902, p. 245-256, et qui ne mérite d'être retenu qu'à titre d'indication.

III

De fait, entre critiques et théologiens, les chocs allaient bientôt se multiplier, qui dessineraient vite un front de bataille, aux lignes encore flottantes, mais derrière lequel on pouvait deviner des forces adverses prêtes pour le combat. Le travail allait, en effet, bon train dans les divers ateliers scientifiques déjà signalés, mais non sans trahir des divergences, qui, les circonstances aidant, allaient provoquer bientôt de sérieux conflits.

Il semble que les études scripturaires fussent particulièrement poussées. Après les tâtonnements du début, la *Revue biblique* représentait vaillamment la cause du progrès. Non contents de se tenir sur le terrain de la philologie et de l'archéologie, ses rédacteurs abordaient les problèmes de fond que posent la composition littéraire des Livres saints et la portée doctrinale de leurs enseignements [1]. De ces premiers travaux encore maintenant notre théologie biblique est heureuse de faire état.

Sur ce terrain, M. Loisy restait la grande autorité. En 1895, il étudiait les *Origines chrétiennes* de Renan dans le *Bulletin critique*, puis, l'année suivante, « Renan historien d'Israël » dans la *Revue anglo-romaine* et l' « apocalypse synoptique » dans la *Revue biblique*. A partir de cette époque, son activité se dédouble. Réservant pour la « revue grise » les travaux de fond, il trouvait à la *Revue du clergé français* une tribune pour des articles d'initiation générale. Sous sa signature, il y traitait des origines du Nouveau Testament (1899); mais il utilisait, en outre, divers pseudonymes. « Isidore Desprès » restait dans les questions purement bibliques, telles que les sources du Pentateuque, l'histoire du peuple juif au temps

1. C'est ainsi qu'on y pouvait lire de fortes études du P. Lagrange sur l'inspiration des Écritures (1895-1896) et les règles de leur interprétation (1900), sur les sources du troisième Évangile (1895-1896) ou du Pentateuque (1898), sur les origines du monde (1896) et l'état du premier homme d'après la Genèse (1897); de M. Touzard sur le développement de la doctrine de l'immortalité dans l'Ancien Testament (1898) ; du P. Rose sur la personne et la pensée du Christ d'après l'Évangile (1899-1900).

du Christ ou l'évangile de saint Jean (1899). Se lançant en pleine théologie, « A. Firmin », au cours des années 1899 et 1900, exposait le développement chrétien d'après Newman, discutait la théorie individualiste de la religion contre Aug. Sabatier, étudiait l'idée de révélation et la valeur de ses preuves, en attendant d'aborder l'histoire de la religion d'Israël. Tous travaux qui paraissaient remarquables par leur érudition autant que par la puissance de leur facture, et qui tendaient à vulgariser, sur les points les plus essentiels, le sentiment des problèmes critiques et l'amorce de leurs solutions.

A ses côtés, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* groupait une équipe brillante de collaborateurs. M. Loisy suffisait à y représenter l'exégèse, avec ses mémoires personnels complétés par une « chronique biblique » très étendue qu'il signait alors « Jacques Simon ». Allusion manifeste au grand ancêtre, dont un prêtre de Paris, Henri Margival († 1914), entreprenait précisément de ressusciter la vieille figure (1896-1900), avec l'intention manifeste de réhabiliter en sa personne la critique opprimée par la théologie éloquente de Bossuet. D'autres s'engageaient sur le terrain de l'histoire des dogmes [1]. C'est ainsi que M. Boudinhon y publiait, en réponse aux attaques de Ch. Lea, une esquisse, qui n'a point, encore aujourd'hui, perdu son intérêt, « sur l'histoire de la pénitence » (1897), puis « sur l'histoire des indulgences » (1898). Dans les années suivantes, ce domaine allait être exploité par M. Turmel, qui explorait successivement l'angélologie chrétienne (1898-1899), puis l'eschatologie des quatre premiers siècles (1900) et le dogme du péché originel (1900-1902) : la pénurie totale d'études similaires ne contribuait pas peu à asseoir l'influence de celles-ci et à donner le change sur leur solidité [2].

1. P. Batiffol, vers la même époque, en rappelait ailleurs (*Quinzaine*, t. xix, 1897, p. 203-204) l'urgente actualité.

2. Pour achever le tableau de l'époque, il faut se rappeler que les philosophes ne chômaient pas de leur côté. Les *Annales de philosophie chrétienne* restaient fidèles à la méthode d'immanence et au dogmatisme moral, tandis que la *Revue du clergé français*, dans l'ensemble plutôt favorable au mouvement, enregistrait à son sujet le pour et le contre. Un prêtre d'Aix, F. Mallet, y servait d'interprète à M. Blondel

Mais pareil travail ne pouvait se faire qu'au prix de certains bouleversements dans les positions reçues, qui, même s'ils eussent été conduits avec la plus extrême prudence, risquaient de paraître dangereux, sinon suspects. Les critiques pouvaient donc s'attendre à la résistance de ceux que leur âge ou leur tournure d'esprit disposaient au culte prépondérant de la tradition. Au surplus, des tendances différentes commençaient à s'accuser dans leurs rangs. L'encyclique *Providentissimus* avait tracé les normes doctrinales qui doivent présider au travail exégétique. En se donnant comme « purement critique », l'école de M. Loisy insinuait son intention de s'en affranchir, pour n'étudier que des faits qu'on laissait aux « apologistes » le soin de concilier avec la doctrine. Pour d'autres, au contraire, l'enseignement ecclésiastique était la donnée fondamentale à reconnaître et à respecter. Une dissociation ne pouvait manquer de se produire tôt au tard entre des éléments aussi hétérogènes. Écheveau complexe à tous égards que les remous provoqués par un nouvel acte pontifical commenceraient à débrouiller.

Quelque favorable qu'il fût, en principe, au progrès des études dans l'Église, Léon XIII n'avait pas pu ne pas prêter attention aux premiers signes de désordre qui se révélaient çà et là. Déjà dans sa lettre au général des Frères Mineurs (25 novembre 1898), il signalait « un genre d'interprétation hardi et trop libre » en matière d'exégèse. Un an plus tard (8 septembre 1899), une lettre au clergé français exprimait plus hautement de semblables inquiétudes.

Ce nous est une profonde douleur d'apprendre que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous les spécieux prétextes d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes de la métaphysique traditionnelle... Il est profondé-

(t. xxvii, 1901 ; t. xxxii, 1902 ; t. xxxiii, 1903), dont M. Mano défendait toujours chaleureusement les doctrines (t. xxv et xxvii, 1901), avec le renfort d'un prêtre d'Albi, E. Péchegut (t. xxvi, 1901 ; t. xxix et xxxi, 1902), cependant que les positions traditionnelles y restaient fermement tenues par H. Gayraud (t. xxv et xxviii, 1901 ; t. xxx-xxxii, 1902).

ment regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage.

En parlant de la théologie, le pape se contentait de recommander saint Thomas comme le maître à suivre, et l'histoire de l'Église n'appelait pas d'autre avis que celui de respecter les « faits dogmatiques » qui s'y rencontrent. Mais l'Écriture sainte donnait lieu à de sérieuses doléances « contre des tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel. » De ces « tendances » une forme est particulièrement signalée.

Sous le spécieux prétexte d'enlever aux adversaires de la parole révélée l'usage d'arguments qui semblaient irréfutables contre l'authenticité et la véracité des Livres saints, des écrivains catholiques ont cru très habile de prendre ces arguments à leur compte. En vertu de cette étrange et périlleuse tactique, ils ont travaillé de leurs propres mains à faire des brèches dans les murailles de la cité qu'ils avaient mission de défendre.

La lettre se terminait par une longue monition aux prêtres qui s'occupent d'action sociale, pour leur rappeler l'esprit de discrétion et de discipline dans l'exercice de leur zèle. Tout le document se déroulait d'ailleurs sur un ton de parfaite sérénité; mais, dans sa généralité voulue, il n'en était pas moins rempli d'allusions précises. Au demeurant, des glossateurs bénévoles allaient se charger d'en faire l'application aux cas concrets.

A vrai dire, la controverse n'avait pas attendu l'apparition de l'encyclique. Des travaux et des écoles qui se réclamaient de la méthode critique, il en est peu dont quelque théologien conservateur n'eût, en termes plus ou moins alarmistes, incriminé les méthodes ou les conclusions. Le groupe des *Études* faisait preuve, à cet égard, de persistantes susceptibilités. Depuis lontemps, J. Brucker y défendait les droits de la tradition en matière biblique [1]. Il était bientôt

1. Voir son volume *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, et la recension par E. Lévesque, dans *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 420-428.

relayé dans cette tâche par L. Méchineau, qui, à l'adresse du P. Lagrange, faisait intervenir les principes de la foi dans « la thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque [1], » en attendant qu'il se prît à dénoncer ce qu'il appelait le « concessionisme [2]. » On n'y faisait pas meilleur accueil à l'histoire des dogmes. Le même J. Brucker opposait aux vues historiques de M. Boudinhon les définitions du concile de Trente [3]. Peu de temps après, pour ses études similaires sur « le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle » [4], E. Vacandard (1849-1927) se voyait pareillement rappelé à l'ordre au nom de la théologie par St. Harent [5].

Ces légères escarmouches n'étaient cependant rien à côté de l'offensive que la lettre de Léon XIII allait déchaîner. Elle fut déclenchée par un publiciste de la Compagnie de Jésus, J. Fontaine, sous la forme d'une série d'études au titre provocant : *Les infiltrations protestantes et le clergé français* [6].

L'auteur se défendait de vouloir incriminer « le clergé français pris dans son ensemble. » Même pour les hommes qu'il vise, il voudrait « que la sentence rendue ne touche, autant que possible, que les idées et les théories qui sont en cause et non des écrivains dont le talent est, chez la plupart, aussi réel que les intentions ont été excellentes. » A plus forte raison ne veut-il pas se montrer hostile au « mouvement... régénérateur » des études (p. v-vi). Il n'en estime pas moins que « quelques déviations regrettables » se sont produites, dues à « l'oubli de certains principes catholiques » p. (viii-ix). C'est « ce procès » de fond et de personnes qu'il se propose

1. *Études*, 1898, t. lxxvii, p. 289-311. Cf. la note de J. Brucker à ce sujet, *ibid.*, 1899, t. lxxviii, p. 671-674, et la réponse du P. Lagrange, *Revue biblique*, 1899, t. viii, p. 629-632.

2. *Études*, 1899, t. lxxx, p. 433-448, 765-780.

3. *Études*, 1897, t. lxxiii, p. 96-102.

4. *Revue du clergé fr.*, 1898-1899.

5. *Confession : nouvelles attaques et nouvelle défense*, dans *Études*, 1899, t. lxxx, p. 577-605. Voir la réplique de Vacandard, dans *Revue du clergé fr.*, 1899, t. xx, p. 566-587 ; 1900, t. xxi, p. 28-53, et l'instance de Harent, *La méthode apologétique dans la question des sacrements*, dans *Études*, 1901, t. lxxxvii, p. 748-779.

6. Parues dans la *Science catholique* ou la *Revue du monde catholique* depuis 1899, elles donnèrent un volume en 1901.

d'instruire « devant le tribunal de l'opinion ecclésiastique » (p. v). Encore faut-il que, dans ce cas, le réquisitoire parte de principes justes et repose sur des faits exacts. Or celui de l'auteur révélait, avec une tendance aux pires généralisations, la plus étrange des promiscuités.

Il y dénonçait aussi vivement, et H. Margival pour son éloge tendancieux de Richard Simon, et M. Loisy pour méconnaître l'autorité historique du quatrième Évangile, et « A. Firmin » pour nier la révélation primitive, et M. Turmel pour contester aux chrétiens du IVe siècle la croyance à l'éternité des peines, et M. Touzard pour oublier la tradition orale des Juifs en matière d'immortalité, et le P. Rose pour humaniser le Christ des Évangiles. Sans compter qu'à côté de ces griefs imputés à des savants catholiques figurait la réprobation de doctrines spécifiquement protestantes, telles que le conditionalisme ou l'universalisme eschatologiques [1].

Au milieu de ces tirades agressives, quelques formules éphémères marquaient un certain sens des problèmes posés. Mais, dans l'ensemble, c'est l'argument d'autorité qui domine et qui préside également aux applications les plus disparates. L'auteur s'est bien jugé en reconnaissant à sa publication le caractère d'une « œuvre de combat » (p. IX). En retenant cet aveu, l'historien voudrait pouvoir ajouter, par compensation, que ce fut, autrement qu'à titre d'illusion subjective, une « œuvre de charité et d'espérance » ou seulement d'équité.

Mis en goût par le succès et encouragé par de hautes approbations, J. Fontaine publiait, l'année suivante, des « études complémentaires » sous un titre analogue au premier [2]. Ses coups, dirigés suivant la même méthode, tombaient principalement, cette fois, sur M. Blondel et le groupe philosophique des *Annales*, dont il retrouvait un écho dans l'article d'« A. Firmin », sur « les preuves et l'économie de la révélation [3]. »

1. Il est curieux de noter qu'un des noms que l'auteur oppose le plus volontiers à la nouvelle école et à Loisy lui-même (p. 27, 78, 144) est celui d' « Isidore Desprès ».

2. *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*, Paris, 1902.

3. L'exégèse n'y était pourtant pas oubliée et l'auteur s'en prenait à un collaborateur de la *Revue du clergé français*, M. Bigot, où il croyait voir un « proche parent de M. Firmin » (p. 203), qui aurait été coupable d'enseigner « la corporéité du Dieu de la Genèse ».

Un allié de moindre valeur poursuivait simultanément la même entreprise. En effet, pour couronner sa campagne contre l'américanisme, M. Ch. Maignen dénonçait à son tour une « philosophie nouvelle [1] », représentée par un ouvrage déjà disparu de la circulation : *La démonstration philosophique* (1899) de M. Jules Martin, et, pour que rien ne manquât au diptyque, une « théologie nouvelle [2] », dont l'unique spécimen était l'article de Firmin-Loisy sur « le développement chrétien ».

De M. Ch. Maignen il ne semble pas que personne se soit préoccupé ; mais J. Fontaine ne parut pas quantité négligeable. Le P. Lagrange se chargea lui-même de couvrir ses collaborateurs [3]. Après Jérusalem, Toulouse prit également position par une note sévère [4]. Ces pages attirèrent une riposte irritée de J. Fontaine [5], qui dépassait à ce point toute mesure, qu'un théologien autrement considérable de la Compagnie, Eugène Portalié (1852-1909), crut devoir intervenir par lettre publique pour ramener son impétueux collègue à la raison [6].

Outre l'émotion qu'il trahissait dans les milieux intéressés, ce débat court mais significatif fournit à chacun l'occasion de fixer sa propre attitude à l'égard de la critique naissante. A peine peut-on dire que le magistère ait eu à se prononcer. En effet, la lettre de Léon XIII au clergé de France n'était encore qu'un avertissement général, où rien ne permettait de voir une censure. Le seul fait saillant est une ordonnance du cardinal Richard (23 octobre 1900), qui interdisait la continuation des articles de « Firmin » sur la religion d'Israël comme contraires aux principes de l'Église [7]. Pour grave

1. *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, p. 305-319.

2. *Ibid.*, p. 265-287.

3. Voir sa lettre à la *Science catholique*, reproduite dans *Les infiltrations protestantes*, p. 49-56.

4. *Bulletin de litt. eccl.*, 1901, p. 91-93.

5. *Revue du clergé fr.*, 1901, t. XXVII, p. 189-193. La note toulousaine y avait été reprise sous le titre de « Confusions fâcheuses » (t. XXVI, p. 526-527).

6. *Ibid.*, p. 305-307.

7. Texte dans *Revue du clergé fr.*, t. XXIV, p. 449.

qu'il fût [1], cet acte n'eut que la portée d'un incident et la controverse resta circonscrite entre théologiens, dont elle allait servir à préciser les positions sur la manière de concevoir la tâche des sciences sacrées.

Dès le commencement de 1898, un jésuite qui faisait alors ses débuts pleins de promesses, Léonce de Grandmaison (1868-1927), distinguait « deux tendances » ou « écoles rivales » dans « l'armée des savants qui s'étudient à faire progresser les sciences religieuses, » qu'il croyait pouvoir caractériser par les dénominations de théologie scolastique et de théologie critique.

Là, prépondérance assurée à l'argument d'autorité, de tradition, aux déductions rationnelles; amour des contours fermes et des positions bien accusées, esprit conservateur et sage, un peu inquiet des voies nouvelles, efforts enfin pour ramener à l'unité d'une vaste synthèse les discordances remarquées dans l'histoire du dogme ou notées chez les Pères. Ici, part plus grande accordée aux notions analytiques et positives, contrôle minutieux des faits, impatience instinctive d'une règle uniforme et mise en saillie des détails, où les grandes lignes sont contredites par les hardiesses des théologiens passés, surtout primitifs, enfin directe et libre application des méthodes scientifiques aux documents et aux institutions ecclésiastiques [2].

Ces deux « écoles » s'entre-choquaient maintenant dans un fracas de bataille. Bon gré, mal gré, c'est le procès de la critique elle-même que J. Fontaine se trouvait ouvrir, et sous la pire forme qui consistait à l'accuser de tendances hérétiques. Aussi une réaction devait-elle se produire chez les catholiques ainsi dénoncés. Le P. Grisar venait précisément de s'élever, au congrès international de Munich, contre l'« hyperconservatisme », et le terme avait fait fortune [3]. Comment qualifier autrement l'attitude d'un Ch. Maignen qui, sous prétexte de réfuter « Firmin-Loisy », méconnais-

1. D'autant qu'au témoignage d'un contemporain « on eût trouvé des choses beaucoup plus condamnables encore dans les articles antérieurs du même auteur sur la révélation et ses preuves. » A. Durand, dans *Études*, 1901, t. LXXXIX, p. 446.

2. *Théologiens scolastiques et théologiens critiques*, dans *Études*, 1898, t. LXXIV, p. 26-27.

3. Voir *Civiltà cattolica*, 1901, t. I, p. 219-222, 227.

sait toute espèce de développement, et ne voulait donner à l'œuvre de Newman [1] que la valeur d'une confession subjective? Plus éclairé, J. Fontaine admettait le développement des dogmes et en indiquait assez bien les « deux facteurs... : Dieu qui nous les révèle par des manifestations successives et l'esprit humain qui les reçoit et trop souvent y mêle ses conceptions les plus défectueuses [2]. » Mais de ces contingences humaines toute sa polémique tendait pratiquement à exclure la considération.

Aussi le P. Lagrange de revendiquer sur le ton le plus ferme, à côté de la synthèse scolastique, les droits de la critique positive. « Le théologien scolastique, disait-il, possède les vérités catholiques à l'état de terme; l'exégète se fait un point d'honneur de ne mêler aucun de ses concepts, fût-il vrai, fût-il de foi, à ce que dit son texte. C'est le pur sens du texte qu'il cherche à extraire des mots [3]. » « L'investigation des faits, sans exclure les faits nouveaux, déclaraient pareillement les théologiens de Toulouse [4], est un devoir de probité qui n'est propre à aucune confession... Un clergé manque à sa charge d'âmes s'il ferme les yeux. » Tous insistaient avec force sur la prétention injuste autant qu'injurieuse de solidariser critique et protestantisme [5]. La critique naissante n'entendait pas se laisser juguler au berceau.

Mais, parmi les tenants eux-mêmes de la « théologie critique », une discrimination commençait à s'établir. En regard d'une gauche émancipée de toute règle dogmatique, on pouvait déjà voir s'affirmer une droite, qui revendiquait avec une égale fermeté le magistère suprême de la foi et de l'autorité qui en a la garde.

Tandis, en effet, que L. de Grandmaison voyait encore

1. *Op. cit.*, p. 267.
2. *Les infiltrations protestantes*, p. 106-107.
3. Rapporté dans *Les infiltrations protestantes*, p. 51.
4. *Bulletin de litt. eccl.*, mars 1901, p. 92.
5. « S'il y a du protestantisme dans notre cas, s'écriait le P. Lagrange (*loc. cit.*, p. 51-52, 55), mettez hardiment le doigt sur la plaie; mais donnez des preuves... Surtout... veuillez ne pas créer des systèmes aux contours flottants pour les rapprocher ensuite de certains noms propres. » « On passionne ainsi un débat, appuyait le *Bulletin* de Toulouse (p. 92), mais c'est aux dépens de la justice. »

« deux courants jumeaux réglés tous deux dans leur direction générale par la ligne fixe de la foi orthodoxe [1], » l'Institut catholique de Toulouse s'accordait avec J. Fontaine pour dénoncer une « petite école » qui faisait profession de « pure critique » et de « critique autonome ». « A leurs yeux, la *theologia sacra* est une discipline abolie, une synthèse dont il n'y a rien à garder. » Erreur qui fut celle des « humanistes » et que leurs imitateurs « aggravent par l'ironie et le mépris dont ils poursuivent théologiens et théologie. » D'autant que ce n'est pas de la théologie seule, mais de l'Église et de la foi qu'ils prétendent s'affranchir. Attitude qui amenait cette formelle déclaration de principes :

Le critique pourra procéder avec ses méthodes propres, comme le philosophe procède avec sa seule raison... Mais il est bien clair que critique et dialectique ont leur contrôle final dans la foi, et que ce serait nier la valeur même de la foi que d'en faire autre chose qu'une certitude qui s'accorde, en fin de compte, avec nos connaissances [2].

C'est l'école de la « revue grise », personne ne put s'y méprendre, qui était directement visée par ces lignes discrètes. La distinction des méthodes et des groupes pouvait-elle être plus nettement établie ou plus fermement justifiée ?

Il s'en faut d'ailleurs que ce fussent là paroles de circonstance. Bien avant les provocations de J. Fontaine, Mgr Batiffol avait déjà signalé comme un danger de l'heure cette « séparation de la critique et de la théologie [3], » à laquelle il pouvait opposer la grande autorité du P. Lagrange [4]. C'est pourquoi l'auteur formulait, un peu plus tard, de significatives réserves sur l'étude consacrée à Richard Simon par

1. « C'est peu à peu, en effet, et en cours de route, a-t-il écrit plus tard (*Études*, 1915, t. CXLII, p. 103), que les deux équipes, en se connaissant mieux, s'observèrent, se séparèrent pour s'opposer dès que les modernistes eurent jeté le masque. » L'époque où nous sommes marque le point critique où s'accomplit cette séparation.

2. *Bulletin de litt. eccl.*, mars 1901, p. 91-93. A l'encontre de ces extrémistes, on y résumait en ces termes « les quatre erreurs fondamentales » à combattre en ce moment : « 1° Faillite de la théologie traditionnelle ; 2° Autonomie de la critique ; 3° Évolution naturaliste de la religion ; 4° Caractère non dogmatique de la révélation. »

3. *Quinzaine*, 1897, t. XIX, p. 202-203.

4. Voir *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 474.

H. Margival [1]. « Une subtile allégorie, écrivait-il, enveloppe tout l'*Essai*, qui... nous permet de reconnaître en Simon un symbole et dans la critique simonienne une réalité très contemporaine. » Cette « réalité » a pour premier caractère « l'idée de la déchéance de la théologie. » Sur ses ruines s'établit la « critique pure ». « Elle est affranchie de tout *a priori* théologique, et elle est autonome. » Appliquée à la Bible et à la tradition ecclésiastique, elle y constate une « loi d'évolution », qui entraîne l' « adaptation incessante de la religion aux formes d'esprit variées de ceux qui successivement s'y soumettent. » Dans ces perspectives, « la révélation, irréductible à la pensée, sera la catégorie de la charité. L'Église, par une conséquence toute logique, ne sera plus pour nous que l'éducatrice de la charité. » Ainsi « la critique simonienne... nous offre, en fin de compte, une philosophie de la religion. » Et cette philosophie autorise toutes les alarmes du croyant [2]. « Après avoir supprimé l'Écriture et la tradition, le dogme et la révélation, ne nous laissera-t-elle plus d'acte de foi à faire qu'à l'inconnaissable spencérien? »

Au total, si le danger n'était pas vain de voir abriter sous le nom de critique la perversion totale de la foi, on doit noter aussi qu'il y eut dès lors quelques esprits assez clairvoyants pour apercevoir le mal, assez courageux pour le dénoncer [3].

1. *Bulletin de litt. eccl.*, novembre 1900, p. 257-268.

2. En rééditant plus tard (*Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 283-305) cette étude qu'on a pu appeler « vraiment divinatoire » (*Ami du clergé*, 4 avril 1907), son auteur pouvait à bon droit se rendre le témoignage d'avoir signalé, dans cette apologie de R. Simon, une première anticipation du « fidéisme évolutioniste » tel qu'il allait bientôt se découvrir. Dans l'intervalle, H. Margival était discrètement sorti de l'Église.

Voir encore le discours du 14 novembre 1900, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1901, p. 332. En même temps, M. Maisonneuve y prenait position contre le fidéisme (1901, p. 209-224 ; 1902, p. 19-30, 69-77) et M. Michelet (1902, p. 101-119) contre la « philosophie nouvelle » de M. Le Roy.

3. « De toute notre âme, écrivait naguère le P. Lagrange, nous voulions le progrès sans rupture. D'autres la rendaient inévitable, tout en affectant de n'en pas vouloir. Ce fut l'équivoque qui rendit la situation si confuse... Était-il noble, était-il charitable ou seulement conforme à la justice de rassurer les catholiques à notre endroit, en dénonçant hautement ceux qu'on regardait comme l'aile

L'intérêt historique de cette époque de transition est précisément qu'on y voit se former, à égale distance de tous les extrêmes, « alors que beaucoup de théologiens étaient encore inconscients du péril, que d'autres, éperdus, semaient la panique autour d'eux et voyaient partout des traîtres[1] », une école moyenne de critiques qui voudraient et sauraient rester des croyants[2].

IV

En dépit de ces menaces, qui préoccupaient les initiés, l'atmosphère générale gardait d'ailleurs toutes les apparences du calme plat.

Si elle enflammait la passion de quelques polémistes, l'encyclique de Léon XIII était, dans l'ensemble, un agent de lumière et de paix. Les *Annales* en publièrent la partie philosophique et déclarèrent y « adhérer pleinement[3] ». A la *Revue du clergé français*, la lettre fut reproduite *in extenso*, avec promesse d'un commentaire destiné à « faire ressortir comment le pape est à la fois conservateur et progressiste, traditionnel et moderne[4] ». Ainsi le document pontifical devenait un thème à considérations apologétiques.

gauche de la même armée ? C'eût été prudent ; cette besogne nous répugnait et nous reculions l'échéance désormais inéluctable. Car il devenait décidément impossible de garder le silence. Je le rompais de mon côté... Dès l'année 1900, Mgr. Batiffol avait signalé le péril dans toute son étendue. » *La vie intellectuelle*, 1929, t. II, p. 414 et 416.

1. J. Lebreton, *Recherches de science religieuse*, 1927, t. XVII, p. 387.

2. « Il tend à se créer, entre le *higher criticism* et son contraire, une zone de science vraie, où les esprits qui ont de la méthode, des connaissances et de la loyauté se trouveront en lieu sûr et en bonne compagnie. » P. Batiffol, introduction aux *Mélanges* posthumes de J. Thomas (Paris, 1899), reproduite dans *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, p. 278.

3. T. XLI, p. 121-123. Plus tard seulement (t. XLV, p. 78-79), une note malheureuse y fut insérée par Ch. Denis, qui présentait le document comme l'œuvre du cardinal Mazella, sous prétexte qu'à ce moment-là le pape était « gravement malade » à la suite d'une « opération chirurgicale », et mettait cette « lettre de Mazella... en contradiction avec l'esprit large et paternel de Léon XIII. » Expédient de la plus médiocre inspiration polémique pour avouer qu'on s'y sentait atteint sans vouloir en convenir.

4. *Revue du clergé fr.*, 1899, t. XX, p. 225.

Les positions des savants catholiques furent bien marquées dans un discours de Mgr Batiffol, où l'acte du pape était encadré dans l'ensemble d'un effort destiné « à promouvoir chez les catholiques l'action par la pensée et par le savoir, » mais où ses commentateurs étaient aussi invités au devoir de la probité intellectuelle en vue de « distinguer le certain du probable, le probable du douteux, le douteux de téméraire et le téméraire de l'erroné, » et de « ne pas engager la foi en des opinions où l'Église n'a jamais eu la pensée de l'engager. » D'autre part, cette probité scientifique y était soigneusement distinguée de l'individualisme doctrinal.

Que dire de prêtres assez imprudents pour entretenir en eux la vie de l'esprit avec le parti pris de ne l'alimenter qu'à des sources séculières ou non catholiques, avec le mépris de tout ce qui est théologien et théologie, avec le dessein plus ou moins conscient ou plus ou moins radical de transformer la pensée définie et historique [du catholicisme] en un symbolisme tout subjectif ?

De ces prêtres, quelques-uns étaient déjà tombés. Mais ce qui, non sans raison, paraissait à l'auteur encore « plus troublant, c'était « d'en rencontrer d'autres qui, tenant à la vie catholique comme à l'âme de leur âme, croient pouvoir mettre à part la vie de leur esprit et parler de positivisme catholique, de kantisme catholique, pour un peu de protestantisme catholique [1]. »

Le commentaire annoncé de l'encyclique pontificale suivit, au cours de l'année 1900, dans la *Revue du clergé français*. Seul « Isidore Després » y fit preuve de pessimisme sur la tâche présente et l'avenir de l'exégèse. Tout le fruit des efforts déployés par les critiques, qui, « croyant à la nécessité d'une rénovation de l'exégèse catholique, » avaient « cru à sa possibilité, » lui paraissait « maintenant détruit » et il laissait aux théologiens, avec une visible dérision, le soin d' « exposer avec une parfaite sincérité l'état actuel de la critique biblique chez les protestants, » puis de « démontrer par les faits que toutes les conclusions de cette critique sont arbitraires [2]. » Partout ailleurs, même au chapitre le plus délicat,

1. *Revue du cl. fr.*, t. xx, p. 562-564. Allocution prononcée à Toulouse, le 3 novembre 1899, à l'occasion de la messe du Saint-Esprit.
2. *Ibid.*, 1900, t. xxiii, p. 17.

celui de la philosophie [1], on n'entendit que la note confiante. « Il faut nous convaincre, concluait M. Bricout, que les six ou huit hommes de science ou d'action qui sont notre gloire n'ont pas la foi si malade, si chancelante que d'aucuns le proclament ou paraissent le souhaiter [2]. »

Toutefois, malgré cet optimisme de surface ou de commande, on ne saurait méconnaître que la situation ne commençât à être sérieusement troublée. Si les réserves discrètes du *Bulletin* de Toulouse et des autres groupes savants touchaient à peine l'élite, les cris d'alarme poussés par Ch. Maignen et J. Fontaine atteignaient le grand public et ne pouvaient manquer d'y semer l'épouvante. Épris de métaphores nautiques, celui-là voyait la barque de Pierre obligée de se défendre « contre les torpilles invisibles qui menacent ses flancs et contre les sous-marins voguant entre deux eaux [3]. » A force d'apercevoir des « infiltrations » suspectes, celui-ci excitait l'imagination de ses lecteurs à en découvrir bien d'autres. Ce qu'il croyait constater formait déjà « un ensemble effrayant. » Sans compter qu'il fallait prévoir le pire, savoir « que les concessions déjà faites n'en amènent d'autres, non plus graves, en saurait-il exister? mais qui nous rapprocheront davantage du terme extrême, l'incrédulité [4]. »

Des voix épiscopales mêlaient à ce concert la note de l'autorité. Mgr Isoard s'était déjà signalé par maintes décla-

1. Voir *Revue du clergé fr.*, t. XXII, p. 449-477.

2. *Ibid.*, 1901, t. XXVI, p. 148. Quant à la création de la Commission biblique, elle reçut aussi le meilleur accueil dans les milieux qualifiés. Elle paraissait consacrer l'importance du problème scripturaire et en entourer la solution de précieuses garanties. Voir *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 9. Cf. F. Klein, dans *Correspondant*, 10 mars 1902, p. 985, qui voyait dès lors « entrer le débat dans une phase imprévue de paix et de calme examen, dans une sorte de trêve laborieuse et féconde. »

3. *Op. cit.*, p. 402.

4. *Les infiltrations protestantes*, p. 212. Cf. *Les infiltrations kantiennes et protestantes*, p. 429, où l'auteur se demande : « Où allons-nous? » et entrevoit déjà « le fond de l'abîme » (p. 454) sous les pas d'une « Église attaquée avec tant de perfidie et de violence et défendue avec tant de mollesse (p. 471). » Esprit plus pondéré, H. Gayraud n'en contribuait pas moins à traduire une semblable appréhension par son volume au titre inquiet : *La crise de la foi*, Paris, 1901. Entre temps, l'*Ami du clergé* ne cessait de multiplier les notes alarmistes. Voir 1898, t. XX, p. 423-427; 1901, t. XXIII, p. 699-700 et 885.

rations pessimistes [1]. Peu de temps après, Mgr Turinaz croyait devoir intervenir à son tour par une brochure agressive [2], pour reprendre à son compte (p. 30) les « démonstrations profondément douloureuses » de J. Fontaine et les accroître de quelques suppléments dirigés surtout contre Léon Harmel et G. Fonsegrive. « Solennel avertissement » auquel les *Études*, par l'organe de J. Brucker, s'empressaient de s'associer [3].

A l'origine de ces craintes, on retrouve toujours, en proportions inégales, l'américanisme, l'apologétique nouvelle, l'exégèse critique et la théologie qui en recueille les données. De tout cela résultait une sorte de synthèse hétéroclite, faite le plus souvent des mêmes matériaux et des mêmes noms propres, dont les préjugés polémiques grossissaient à l'envi la menace. Qu'il y ait eu dans ces divers mouvements de réels excès, que la critique, en particulier, prît dès lors un développement dangereux pour la foi, le fait aujourd'hui n'est pas douteux. Mais il est non moins certain que, par leurs simplifications et leurs violences, par leur méconnaissance des problèmes scientifiques, par les alarmes qu'ils inspiraient à un public incapable de les contrôler, quelques-uns de ceux que tenta la vocation de censeurs ont souvent aggravé le mal, en annulant l'effort des guides prudents qui auraient pu jouer le rôle de tiers-parti en fournissant aux vrais coupables le moyen de se livrer à d'opportunes diversions.

« Dans cette fermentation, au milieu de ces malentendus, entretenus et épaissis par la perfidie des uns, l'imprudence des autres, l'agitation de tous [4], » la crise moderniste pouvait être considérée comme virtuellement ouverte. Autour de questions de plus en plus graves, s'affirmaient des tendances à tout le moins téméraires, quand elles n'étaient pas franchement malsaines, qui se compliquaient de passions de plus en plus vives. L'heure du grand éclat n'était pas loin.

1. Voir Ch. Maignen, *op. cit.*, p. 168-170, 232-236.

2. *Les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure présente*, Paris et Nancy, 1902.

3. Voir 1902, t. xc, p. 552.

4. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1908, t. cxvII, p. 303. Cf. *La vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918, p. 277.

DEUXIÈME PARTIE

EXPLOSION DE LA CRISE

Quelque significatifs que fussent les symptômes de crise relevés jusqu'ici, on pouvait encore se faire illusion sur leur portée. Les réquisitoires nominatifs qui s'efforçaient d'agiter l'opinion ressemblaient trop à des procès de tendance pour être pris au tragique, et les avertissements autrement motivés qui émanaient des milieux scientifiques s'enveloppaient de formes trop estompées pour être saisis du grand nombre [1]. Des faits allaient cependant éclater coup sur coup, sur lesquels on ne pourrait plus se méprendre, et qui révéleraient aux yeux de tous le travail sourd d'un mal que la plupart ne soupçonnaient pas, et dont peut-être les mieux avertis entrevoyaient à peine la profondeur.

1. « Jusqu'à la fin du siècle dernier, témoigne le P. Lagrange, la situation demeura obscure. » *La vie intellectuelle,* 1929, t. II, p. 415.

CHAPITRE PREMIER

LE CAS DE MARCEL HÉBERT

Sans qu'on puisse, après ces divers antécédents, parler de complète surprise, il y eut néanmoins quelque émotion quand on apprit, chez les ecclésiastiques informés, vers la fin de l'année scolaire 1900-1901, qu'un prêtre occupant une haute situation dans le clergé de Paris, lié par toutes ses attaches au groupe dirigeant du mouvement critique, faisait, depuis quelque temps, circuler sous le manteau une plaquette anonyme, inoffensivement intitulée : *Souvenirs d'Assise*, où les dogmes chrétiens, reconnus inacceptables pour un esprit moderne, n'étaient plus admis qu'à titre de symboles.

De privé, le scandale ne tardait d'ailleurs pas à devenir public, lorsque, en juillet, il donnait à la *Revue de métaphysique et de morale* un article, signé cette fois de son nom de prêtre : « abbé Marcel Hébert », où la personnalité divine était appelée « la dernière idole », tandis que les *Souvenirs d'Assise* paraissaient dans la *Revue blanche* du 15 septembre [1]. Seulement, au lieu d'un incident sans importance, il s'agissait d'un cas révélateur.

I

Tout ce que le public moyennement éclairé pouvait alors savoir de l'auteur, c'est que, né à Bar-le-Duc, le 22 avril 1851, M. Hébert [2] était entré, en 1871, au grand séminaire de

1. Ces deux faits consécutifs étaient déjà exploités par J. Fontaine, *Les infiltrations kantiennes et protestantes*, p. 458-480.

2. Voir sur lui A. Houtin, *Un prêtre symboliste, Marcel Hébert*, Paris, 1925. Toutes les références de ce chapitre qui ne sont pas munies d'autre indication se rapportent à cet ouvrage.

Saint-Sulpice, où il fut un des élèves préférés de M. Hogan et conquit, par ses qualités brillantes, l'amitié durable de celui qui devait un jour devenir le cardinal Amette. Après un court vicariat dans le diocèse d'Orléans (1876-1879), il était admis à l'école Fénelon, où il fut, avec le plus grand succès, directeur de la division élémentaire (1880-1891), puis répétiteur de philosophie (1891-1895), en attendant d'être préposé à la direction même de l'école. Toutes fonctions qui le mettaient en rapports avec la meilleure bourgeoisie de la capitale, tandis que ses talents et ses goûts le rapprochaient de tout ce que Paris comptait alors d'esprits ouverts et cultivés.

Intimement lié avec L. Duchesne et son groupe, il était lui-même, à Fénelon, l'animateur d'une sorte de cercle intellectuel. Sa propension bien connue pour les études spéculatives l'avait fait inviter par Mgr d'Hulst à faire partie de la « Société de Saint-Thomas d'Aquin », qu'il fréquenta de 1885 à 1891, et ses propres tendances le portèrent à s'affilier à l' « Union pour l'action morale » de P. Desjardins.

Ces relations allaient commander ses travaux littéraires. De 1880 à 1895, il assuma dans le *Bulletin critique* la recension des ouvrages de philosophie. Bientôt les *Annales* commencèrent à recueillir des productions plus personnelles [1]. Puis, sans quitter la philosophie, M. Hébert l'abordait sous des formes plus littéraires. D'où son dialogue *Platon et Darwin* [2], puis ses études sur « trois moments de la pensée de Richard Wagner [3]. » En même temps son concours à l' « Union pour l'action morale » se faisait plus actif. Indépendamment de plusieurs articles anonymes publiés dans

1. Il y publia successivement : *Thomisme et kantisme* (1885); *Connaissance et certitude* (1886); *Du rôle direct de la volonté dans la certitude rationnelle* (1887); *Métaphysique de l'inconscient dans la doctrine de Schopenhauer* (1891); *L'idée de Dieu dans les dialogues philosophiques de Voltaire et de M. Renan* (1891-1892).

2. T. XXVIII, 1893, p. 157-174. Il fut, plus tard, traduit en anglais par W. Gibson, Londres, 1899.

3. *Ibid.*, p. 235-244, 335-363, 411-429. Avec quelques compléments, elles formèrent son premier volume : *Le sentiment religieux dans l'œuvre de Richard Wagner*, Paris, 1894, traduit en allemand par A. Brunnemann, Leipzig, 1895.

le *Bulletin officiel de l'Union*[1], il présentait avec beaucoup de sympathie l'œuvre et les idées du maître au monde religieux[2].

Tous ces travaux donnaient l'impression d'un esprit vigoureux, servi par un beau talent de plume, très au fait du mouvement philosophique et soucieux de régénérer la vieille doctrine de l'École au contact de la pensée moderne. Si, dans les cercles parisiens, il avait une certaine réputation de hardiesse[3], rien, au total, ne laissait encore supposer la crise ruineuse qui s'accomplissait en lui.

De son éducation scolastique, comme devait le noter Fr. von Hügel[4], M. Hébert avait, en réalité, retenu tous les défauts, notamment ce besoin de systématisation qui donne aux constructions dialectiques le pas sur tout et ne se satisfait qu'en un dogmatisme rigide. Puissance redoutable lorsque viendraient à fléchir ses premières certitudes. Or il semble que, de très bonne heure, la critique philosophique ait ébranlé dans son intelligence les fondements de la foi. Le problème de la personnalité divine, qu'il devait aborder publiquement plus tard, dut tourmenter ses premières réflexions et l'entraîner peu à peu vers une solution négative. Dans ces dispositions, que son œuvre postérieure permet assez bien de deviner, la fréquentation personnelle des milieux adonnés à la critique historique eut vite pour effet de ruiner ses croyances chrétiennes[5].

Pour continuer néanmoins son ministère dans une Église

1. Liste dans A. Houtin, p. 328-329.

2. *Annales*, 1895, t. XXXII, p. 242-260.

3. Voir dans A. Houtin, p. 73 et 106, les lettres de Mgr d'Hulst (23 avril 1885) et du sulpicien Lafuye (29 janvier 1895).

4. *Selected letters*, p. 131.

5. Son biographe a fait état, sans autres preuves que sa parole, de conversations privées où Duchesne l'aurait amené à « toucher du doigt les contradictions des témoignages relatifs à la résurrection. » *Un prêtre symboliste*, p. 90 et 128. Cf. *Hist. du modernisme cath.*, p. 6-7. Il y a sans nul doute plus de psychologie quand l'auteur s'attache, un peu plus loin, à préciser les rôles. « A ses amis Duchesne et Loisy M. Hébert demandait les conclusions de leurs études respectives, que ses besognes d'éducateur ne lui laissaient pas le loisir d'examiner par lui-même. » *Un prêtre symboliste*, p. 123. Cf. *Hist. du modernisme cath.*, p. 5 : « N'étant point partisan des cloisons étanches, le philosophe demandait sans cesse des renseignements aux deux spécialistes de l'histoire du christianisme et il tirait bravement les conclusions. »

qu'il aimait, ce prêtre crut trouver un refuge dans le symbolisme, qui lui permettait de retenir à titre d'images les concepts religieux et les dogmes chrétiens dont il n'admettait plus la réalité. Une pièce intime intitulée : *Profession de foi du Vicaire savoyard... en 1894*, esquissait dans ce sens une transposition complète du *Credo*.

Je crois en la valeur objective de l'idée de Dieu, d'un idéal absolu, parfait, distinct sans en être séparé du monde qu'il attire et dirige vers le Mieux..., un et triple, car il peut être appelé : activité, intelligence et amour infinis. Et en celui dans lequel s'est réalisée à un degré exceptionnel et unique l'union du Divin à la nature humaine... : Jésus-Christ, dont l'éclatante supériorité, impressionnant des cœurs simples, s'est pour eux symbolisée par une conception surnaturelle..., dont l'action puissante après la mort... a déterminé dans l'esprit des apôtres et des disciples les visions et apparitions consignées dans les évangiles et a été symbolisée par le mythe d'une descente libératrice aux enfers et d'une ascension sur les régions supérieures du Ciel... Je crois à l'Esprit d'amour (un des aspects du triple idéal) qui vivifie nos âmes, leur donne l'attrait, l'élan vers tout ce qui est vrai, beau et bon... Je crois à la sainte Église universelle, expression visible de cette communion idéale de tous les êtres... Je crois à la survivance de ce qui constitue notre personnalité morale, à la vie éternelle qui existe déjà dans toute âme vivant une vie supérieure... et que l'imagination populaire a symbolisées par la résurrection de la chair et l'éternelle félicité [1].

« Peut-être, observe à ce propos son biographe, cette pièce était-elle un jeu d'esprit et peut-être, au moment où il s'y complaisait, son auteur était-il encore déiste... En tout cas, quelle que soit la date à laquelle M. Hébert a définitivement et consciemment tourné l'idée de Dieu en symbole, cette profession de foi du nouveau Vicaire Savoyard donne l'exact résumé de la manière dont, pendant des années, il interpréta l'enseignement de l'Église catholique [2]. » Mais c'est seulement au cours de l'année 1901-1902 que cette philosophie allait s'affirmer au grand jour.

1. A. Houtin, p. 91-92.

2. C'est pourquoi l'auteur (*ibid.*, p. 223) revendique pour son héros l'honneur d'avoir précédé Aug. Sabatier dans les voies du « symbolo-fidéisme ». De même A. Gibson, *Plato and Darwin*, introd., p. 7-8.

II

De cette évolution secrète les signes ne laissaient pourtant pas, depuis assez longtemps, que de transparaître au dehors.

Le dialogue *Platon et Darwin* est déjà suggestif à cet égard. Darwin y reproche aux croyants modernes de « prendre à la lettre les métaphores et les paraboles de nos livres sacrés [1]. » Platon y professe qu' « aux philosophes et aux savants comme aux esclaves et aux gens du peuple les mythes, les allégories sont nécessaires », que Dieu « c'est le parfait, l'infini, revêtu de l'image de la personnalité humaine », que d'ailleurs « il n'y a pas de formules définitives, pas plus qu'il n'y a de symboles définitifs [2]. » Et l'auteur de prolonger pour son compte les méditations agnostiques des augustes interlocuteurs. Juste à ce moment, il entend chanter cette strophe du *Lauda Sion :*

Sub diversis speciebus
Signis tantum et non rebus
Latent res eximiæ.

« Je tressaillis, conclut-il[3]. C'était la complète expression de ma pensée la plus intime : des apparences, des signes, des symboles qui voilent la mystérieuse réalité, mais cependant nous y adaptent, nous en pénètrent, nous en font vivre, n'est-ce pas un des éléments essentiels de toute foi et de toute philosophie ? » Mais, soit à cause de sa discrétion, soit en raison de sa forme littéraire, ni le dialogue ni son épilogue ne semblent, à l'époque, avoir suscité, du moins en public, la moindre appréhension [4].

Ce symbolisme s'accentuait dans son livre sur Richard Wagner, au sujet duquel l'auteur écrivait à un intime : « Le paragraphe Parsifal [5] contient (sans en avoir l'air) tout un exposé du christianisme à l'égard des gens qui savent

1. *Annales*, 1893, t. xxviii, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 169-170.
3. *Ibid.*, p. 174.
4. Voir dans A. Houtin, p. 94, un aperçu des jugements exprimés à l'auteur par divers correspondants, dont plusieurs membres du clergé. Ils s'échelonnent depuis la réserve jusqu'à la pleine satisfaction et à l'enthousiasme.
5. C'est-à-dire p. 173-218. Voir encore p. 237-245.

lire [1]. » Il faut croire que cette catégorie de lecteurs n'est pas très répandue, puisque l'ouvrage fut partout favorablement accueilli [2].

Peu de temps après, au cours de son article sur l'œuvre de P. Desjardin, l'auteur glissait à nouveau son inquiétante formule : « ... L'idéal s'appelle le parfait, Dieu quand nous le revêtons de l'image de la personnalité humaine [3]. » Et il terminait, à l'égard du docteur de l'entente pour l'action morale, par ces lignes d'un éclectisme accommodant :

Sachons-lui gré d'avoir dégagé et mis en pleine lumière l'essentiel, l' « unique nécessaire ». Réalisons l'union en cette croyance commune : le reste, selon nos tempéraments et nos exigences imaginatives, nous sera donné par surcroît [4].

A ces manifestations fugitives une autre plus importante allait succéder, mais sous le voile de l'anonymat. Reprenant cette forme du dialogue qui lui avait déjà réussi, l'auteur imaginait une conversation avec un capucin d'Assise, qui, à l'adresse d'un jeune homme tenté dans sa foi, critiquait les concepts anthropomorphiques reçus et tournait en symboles d'allure panthéiste, après la notion de Dieu, celle de vie future. « Sondez, écrivait-il par manière de conclusion générale, et les Écritures et les cérémonies et les dogmes. Brisez la carapace, vous trouverez l'être vivant; ouvrez la coquille, vous récolterez la perle. » Ce travail, précédé de ce titre énigmatique : *Lorsque sera venu le parfait,* reçut l'hospitalité des *Annales* [5] et « ne suscita pas d'observations [6]. »

1. A. Houtin, p. 96.

2. C'est tout juste si un recenseur anonyme — qu'il faudrait, d'après A. Houtin (p. 96), identifier à P. Batiffol — y signalait en passant des « vues théologiques... quelque peu apparentées à l'agnosticisme. » (*Revue du clergé fr.*, 1895, t. I, p. 384). Un laïque ancien élève de M. Hébert, H. de Saussine, écrivit, il est vrai, plus nettement que les insinuations de l'auteur tendaient à mettre l'Église en présence de l'alternative : « Lettre ou symbole » (A. Houtin, p. 97-98). Mais ces lignes révélatrices, égarées dans une feuille politique, la *Cocarde* de M. Barrès (1er mars 1895), ne furent alors remarquées par personne.

3. *Annales*, 1895, t. XXXII, p. 252.

4. *Ibid.*, p. 260.

5. Mai 1900, t. XLII, p. 129-139.

6. A. Houtin, p. 116.

à tel point que l'auteur préparait déjà une suite, dont les matériaux ont été retrouvés dans ses cartons.

Entre temps, M. Hébert avait mis sur pied, toujours suivant le même procédé littéraire, un exposé plus complet de son symbolisme. Dans le cadre d'Assise, tout baigné de lumière poétique et d'idéalisme franciscain, un vieux capucin imaginaire, non content d'accueillir avec une indulgente sérénité les objections familières à l'auteur contre la résurrection du Christ et la personnalité de Dieu, entrait lui-même dans ses vues les plus hardies.

Le catholicisme de l'avenir ne sera ni le catholicisme despotique..., ni le protestantisme individualiste, ni l'appel à la conscience subjective indépendamment de toute tradition..., mais l'aide sociale providentielle offerte à l'individu, le respectant, le complétant, ne l'annihilant jamais.

Au demeurant, à qui sait comprendre, la vieille Église peut encore offrir ce bienfaisant secours. « Ceux qui sont tentés de rompre avec l'Église commettent une déplorable confusion; ils ne distinguent pas entre l'idée de l'Église et les apparences qu'elle a revêtues ou revêt. » En effet, « ces réalisations extérieures n'ont... qu'une valeur toute phénoménale, relative, transitoire [1]. »

Parmi ces « réalisations » caduques, précisait l'auteur, il faut compter le Dieu de la Bible, qui doit faire place au « sens du Divin », à « l'éternelle Loi d'après laquelle la beauté, la bonté, la justice se réalisent dans le monde. » Il va de soi que, « cette première formule modifiée, les autres se transformeraient d'elles-mêmes. » La prière serait « l'effort énergique, accompagné de paroles et de souhaits, pour cette réalisation du Bien; le miracle, sa réalisation même. » Suivant cette méthode, « l'Évangile serait... débarrassé de sa gangue de croyances populaires et de prestiges magiques; il deviendrait l'incontestable révélation du Divin par la vie et la mort du Christ, la proclamation incomparable de la Loi de justice et d'amour (p. 49-51). » Le bon capucin avait d'avance (p. 47-48) approuvé ce symbolisme :

Votre critique, loin d'anéantir les dogmes, les purifie ; elle les recrée, les réinvente, les revêt de nouvelles formes moins

1. *Souvenirs d'Assise*, édition originale, Paris, 1899, p. 18-20.

matérielles, plus psychologiques, et toujours le même fonds divin de conscience trouve en eux son expression.

Ainsi l'auteur croit pouvoir se défendre contre le grief d'agnosticisme :

Je ne suis pas agnostique, puisque j'affirme le Divin ; mais qu'est-ce que le Divin? La conception que j'en formule est imparfaite... Dès lors, je ne saurais non plus trouver l'absolu et le définitif dans le Christ lui-même ou dans l'Église qui le représente... La vérité est dans le Christ et dans l'Église..., mais elle n'y réside que dans l'orientation générale donnée à la pensée et à l'activité (p. 53).

Et le capucin d'appuyer (p. 57) :

Laissez à ce grand organisme humano-divin le temps d'éliminer certains éléments désormais sans valeur qu'il s'était assimilés.... Alors enfin s'effectuera la conciliation de la religion et de la science, parce que leur rôle réciproque sera nettement compris : à la religion d'entretenir dans les âmes le sens de l'idéal; de ce qui *doit* être ; à la science de nous faire connaître clairement les exigences de la réalité.

En attendant cette religion épurée de l'avenir, le capucin conseillait une tactique provisoire :

Affirmons l'Idéal, mais... n'ôtons pas à l'Humanité les moyens, si humbles, si imparfaits soient-ils, qui l'aident à en réaliser quelques traits. A ceux qui les acceptent machinalement... expliquons le vrai sens, la haute portée morale des dogmes, des cérémonies qui nous viennent du Christ. Croyez-moi, leur contenu idéal n'est pas près d'être épuisé.

Le rôle des institutions traditionnelles se borne à cette pédagogie.

Plus l'humanité progressera, plus on comprendra que l'Évangile, l'Église ne sont plus des machines distribuant toutes faites la vérité et la force morale, mais des secours providentiels destinés à secourir, exciter l'individu dans son effort continuel vers le mieux (p. 58).

Il est d'ailleurs certain que cet effort individuel est aujourd'hui particulièrement douloureux. Comme au temps de saint François, « Frère l'Olivier » fait entendre à l'auteur le langage de son tronc noueux, vieilli, tordu, crevassé par les ans, mais qui supporte encore des branches fécondes.

Pauvre frère humain, fais de même ! Que le soleil divin que

tu appelles Science, Raison, fasse voler en éclats par son irrésistible énergie tes faibles idées et tes petits systèmes, si chers te soient-ils, si commodes, en apparence si indispensables; n'en prends point souci; quand même, donne à l'Humanité tes fleurs et tes fruits (p. 11-12).

Tels étaient les principaux thèmes et tel l'esprit d'une petite brochure de 60 pages, imprimée sans nom d'auteur sous le titre de *Souvenirs d'Assise*, à laquelle des mains amies assuraient une discrète réclame depuis l'automne de 1899, dont G. Lechartier citait déjà toute une page pour établir la « contingence... de la lettre de la religion [1], » lorsque, après deux ans [2], la mystérieuse plaquette finit par tomber entre les mains de l'autorité diocésaine, dont l'intervention allait forcer l'auteur à se découvrir.

III

Comme il convenait à ce cas très spécial, l'affaire fut liquidée sans bruit.

Invité à se rétracter où à se démettre, M. Hébert résigna son poste et, malgré la pression de ses amis, refusa toute rétractation. Pour obtenir que ses pouvoirs ecclésiastiques lui fussent continués, il essaya de quelques explications doctrinales auprès du cardinal Richard :

Je crois à la valeur objective de l'idée de Dieu, à la valeur objective de la résurrection du Christ... On ne m'a pas compris ou l'on n'a pas voulu me comprendre et on a confondu le fait avec l'explication du fait, l'existence avec les hypothèses sur la nature... Je me suis toujours efforcé de montrer à ces esprits [cultivés] le fond sous la forme, et j'ai cherché à leur fournir des formules, des hypothèses qui fussent mieux en rapport avec leurs habitudes intellectuelles [3].

Mais, en même temps, il affirmait sans ambages son « attachement aux idées contenues dans les *Souvenirs d'Assise* [4]. » « Je considère, devait-il écrire plus tard, et ne cesserai de

1. *Annales*, mars 1901, t. XLIII, p. 655-656.
2. Exactement en juin 1901, d'après A. Houtin, p. 126.
3. Lettre du 17 septembre 1901, dans Houtin, p. 142-143.
4. Lettre du 16 décembre, *ibid.*, p. 150.

présenter aux autres l'Église comme une source inépuisable de vue spirituelle, mais à condition que l'on y cherche l'esprit sous la lettre et qu'on s'y refuse à toute manifestation et acceptation d'autorité despotique [1]. » Comment ce symbolisme impénitent aurait-il pu donner satisfaction?

De savantes et subtiles précisions, destinées au P. Lepidi, maître du Sacré-Palais, ne furent pas agréées [2]. Sollicité d'intervenir auprès des autorités romaines, Fr. von Hügel n'y consentit qu'à titre de service amical et en répudiant toute solidarité avec ses conceptions les plus essentielles [3]. Des démarches faites dans ces conditions ne pouvaient aboutir : M. Hébert se garda d'insister. P. Sabatier du moins lui prodiguait les plus tendres conseils, l'engageait à se préparer, par un « voyage philosophique », à la « rénovation intellectuelle et morale de la presse..., à ce mouvement qui se dessine... pour établir la vie de l'esprit sur des bases nouvelles [4]. »

Cependant M. Hébert aggravait son cas en publiant son article sur « la dernière idole » [5], qui ne pouvait être interprété autement que comme une déclaration d'apostasie. Il eut néanmoins un fidèle admirateur. « Votre article est superbe de fond et de forme, lui écrivait P. Sabatier. C'est vous, ajoutait-il prophétiquement, qui prendrez la direction philosophique du mouvement novateur [6]. »

Il eût fallu, pour cela, rester dans l'Église et M. Hébert, rompant les derniers liens qui l'y retenaient encore, acceptait, par l'entremise du leader socialiste Vandervelde, un poste à l'université nouvelle de Bruxelles, avec le surcroît d'une collaboration intense à la presse du parti, pour y travailler au bien de l'humanité en infusant aux masses prolétariennes,

1. Lettre du 3 septembre 1902, *ibid.*, p. 160.

2. Texte dans Houtin, p. 146-148.

3. Voir *Selected letters*, p. 100-109.

4. En attendant, il l'invitait à faire un séjour à ses côtés et lui offrait pour cela, en cas de besoin, un « billet d'aller et retour ». Lettres des 2 avril et 23-26 juin 1902, dans A. Houtin, p. 153-157.

5. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1902, t. x, p. 397-408. Dans le même sens, voir encore *Anonyme ou polyonyme? Seconde étude sur la « personnalité divine »*, *ibid.*, mars 1903, t. xi, p. 231-247.

6. Lettre du 14 septembre 1902, dans A. Houtin, p. 159.

sans grand succès d'ailleurs, un peu de sentiment religieux [1].

Rentré à Paris, il y vécut dans la retraite et mourut le 12 février 1916, après avoir affirmé sa foi en la vie future [2] et chargé le pasteur Wilfred Monod de témoigner, à la cérémonie de son incinération, qu'il était mort « croyant et espérant [3]. »

IV

En plus de la question personnelle qu'elle soulevait et qui fut bientôt réglée, cette crise était un indice, dont l'histoire permet aujourd'hui de mesurer toute la valeur.

Au philosophe d'abord le cas de M. Hébert vient fournir à souhait un type achevé de modernisme. Le fait d'un esprit qui se détache des croyances traditionnelles, faute de pouvoir en soutenir plus longtemps le mystère, n'aurait en lui-même rien que de banal : l'élément neuf et significatif est ici dans le procédé de transposition systématique adopté pour introduire sous les vieux termes reçus un contenu différent de leur sens propre, ce qui permettait de conserver le *Credo* chrétien en l'adaptant à une toute autre réalité [4].

Mais, à son tour, l'historien ne peut pas ne pas retenir comme un signe des temps le fait que cette volatilisation du christianisme s'est poursuivie pendant des années. Comment ne pas voir une propagande, non seulement dans

1. De cette époque datent ses principaux ouvrages, où le monisme idéaliste coule désormais à pleins bords : *L'évolution de la foi catholique*, Paris, 1905; *Le divin. Expériences et hypothèses*, Paris, 1906; *Le pragmatisme*, Paris, 1908.

2. *Coenobium*, juin-juillet 1915 et janvier-février 1916.

3. Houtin, p. 213-214.

4. « J'ai tout fait, confiait plus tard l'auteur à un ami, pour continuer à servir l'idée religieuse sous la forme catholique, dont je ne conteste pas l'utilité pour bien des âmes. Le symbolisme m'avait permis et m'aurait permis de le faire loyalement. » Lettre du 27 octobre 1903, dans Houtin, p. 165. Cette loyauté s'entend d'un point de vue tout subjectif, et ne saurait couvrir l'équivoque inhérente à la prétention de retenir le langage de l'Église en le mettant au service d'un vague idéalisme moral. Avec raison, A. Houtin, *Ma vie laïque*, p. 164, parle à ce propos du « compromis symboliste ».

cette œuvre d'éducation privée par la parole et la plume qu'aucun contrôle ne peut atteindre, mais dans ces manifestations publiques où le symbolisme s'insinuait à doses savamment calculées, en attendant de s'épanouir tout à son aise en écrits ésotériques? Tous ces traits dénoncent une tentative consciente de dissolution dogmatique, et le fait qu'elle ne s'adressât guère qu'à une élite en réduit le rayonnement sans en modifier la signification.

Peut-être néanmoins est-il plus surprenant encore de constater que ce mouvement a pu se produire sans provoquer de réaction appréciable. Signés ou anonymes, les appels les moins déguisés de l'auteur au symbolisme agnostique ne trouvèrent-ils pas bon accueil dans une revue catholique, sans paraître choquer la confiance des lecteurs ni émouvoir la prudence de la direction? Il est vrai que, pour Ch. Denis [1], le symbolisme serait « une manière essentiellement chrétienne de présenter le vérité et de la recevoir ». Le manque de clairvoyance poussé jusqu'à ces limites n'est-il pas un mal pire que le libéralisme voulu ? De toutes façons, pareille carence est l'indice d'une situation singulièrement troublée [2].

Il n'est pas jusqu'aux *Souvenirs d'Assise* qui n'aient recueilli des suffrages approbatifs. L'indiscrétion des chroniqueurs a maintenant rendu publique la lettre que Duchesne adressait à l'auteur, en date du 18 janvier 1900 :

... Qui sera sincère au point d'avouer des préoccupations comme les vôtres?... Nous sommes à un tournant... Enseignons donc ce qu'enseigne l'Église en son nom et sous sa responsabilité. Ne dissimulons pas que, dans tout cela, il y a une grande part de symbolisme qui appelle une exégèse. Mais laissons cette exégèse se faire à l'intérieur et par individus... Il se pourrait que, malgré toute son apparence, le vieil édifice ecclésiastique vînt un jour à crouler... S'il en arrive ainsi, personne ne nous blâmera d'avoir soutenu le plus longtemps possible la vieille maison. On se dira

1. *Annales*, juillet 1901, t. XLIV, p. 449.
2. En Angleterre également, W. Gibson notait sans étonnement que le dialogue *Platon et Darwin* aboutit au symbolisme dogmatique et se félicitait, au lieu d'en concevoir de l'inquiétude, que l'auteur fût par là en plein accord avec Aug. Sabatier. *Plato and Darwin*, introd., p. 11-12.

qu'après tout il n'y en avait point d'autre pour nous et pour ceux qui nous entouraient [1].

Le moins qu'on puisse dire, c'est que ces lignes posent un problème de psychologie à ceux qui voudront en accorder l'apparent scepticisme avec le loyalisme ecclésiastique toujours professé par le savant historien. Mais, outre que cette attitude de toute une vie est aussi un témoignage, on doit retenir à sa décharge qu'il se ravisait plus tard, sous le coup de la crise aiguë, et dénonçait « une contradiction radicale » entre les convictions de son malheureux ami et « le christianisme le plus atténué », l'exhortant à détourner ses réflexions « de l'éther subtil où elles perdent le souffle pour les diriger vers les réalités religieuses [2]. » Ce qui permet d'admettre que ses déclarations symbolistes n'avaient sans doute que la portée d'une impression passagère, d'une boutade peut-être, et que le document qu'on oppose à sa mémoire pourrait bien, lui aussi, et plus exactement que celui de G. Tyrrell, s'appeler *a much abused letter*.

En dehors de ce groupe fermé, quelle put être l'importance de ce premier essai de modernisme? « On n'écrira pas l'histoire de la pensée en France dans les premières années du XXe siècle, affirmait M. Sal. Reinach, sans tenir compte de la personnalité et de l'influence de Marcel Hébert [3]. » En réalité, malgré son incontestable talent, le personnage n'eut jamais l'envergure d'un docteur et son action intellectuelle, qui fut des plus restreintes pendant la période catho-

1. A. Houtin, p. 113-115. Fr. von Hügel, au contraire, n'avait pu lire les *Souvenirs d'Assise* sans de notables réserves, qui lui permettaient de comprendre « *une partie* de la désapprobation du cardinal Richard. » Lettre à M. Hébert, en date du 17 juillet 1901, dans *Selected letters*, p. 101.

2. Lettre du 27 juillet 1901, dans A. Houtin, p. 128-131. Il faut noter également l'hommage, d'ailleurs passablement agressif, rendu par M. Loisy (*Choses passées*, p. 96) à l'abstention volontaire de son ancien maître et collègue en matière dogmatique. « Duchesne (*ibid.*, p. 101) a toujours eu horreur de ce qu'on appelle modernisme : il a toujours professé que les dogmes de l'Église sont intangibles et immuables; il n'a jamais écrit une seule ligne pour les attaquer, ni pour les défendre, ni pour les atténuer, corriger ou modifier par voie d'interprétation. »

3. *Revue archéologique*, 1916, V^e^ série, t. III, p. 308.

lique de son activité, devint nulle après son évasion [1].

« Il faut, comme il le faisait dire à Platon dans son célèbre dialogue [2], travailler pour le petit nombre, l'avant-garde de l'humanité : la masse rejoindra tôt ou tard; semons l'idée à pleines mains : à son heure mûrira la moisson. » S'il y eut, au cours des années suivantes, une « moisson » moderniste, c'est, à n'en pas douter, qu'une équipe de cultivateurs plus énergiques était survenue dans l'intervalle sur le champ des intelligences; mais ce premier semeur ne leur avait-il pas, jusqu'à un certain point, préparé le terrain ?

En tout cas, même isolé, l'essai de symbolisme tenté par M. Hébert reste la preuve du vide profond que la critique avait déjà produit dans quelques cerveaux, parmi ceux qui semblaient devoir être les dirigeants du renouveau scientifique en France, et des expédients plus désastreux encore auxquels on croyait pouvoir recourir en vue de le combler. De cet état d'esprit des symptômes autrement sérieux étaient à la veille d'éclater.

1. Lui-même s'en rendait compte et, dans une lettre du 3 août 1913, accusait « l'éteignoir » mis par ses contemporains sur « les petits lampions » qu'il avait allumés. « Ce qui est dit n'en est pas moins dit, écrivait-il dans une autre circonstance, le 6 novembre 1906, et peut porter du fruit à son heure. » A. Houtin, p. 234-235.

2. *Annales*, 1893, t. XXVIII, p. 158.

CHAPITRE II

MANIFESTES DE M. LOISY : « L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE »

Quelle que soit, dans l'architecture de l'édifice chrétien l'importance de la philosophie, elle est loin d'égaler celle de l'Écriture. Celle-ci, en effet, sans avoir peut-être avec le dogme des rapports plus étroits, paraît en approcher plus directement les œuvres vives. D'autant qu'une certaine marge d'indépendance fut toujours admise pour les spécialistes peu nombreux de la spéculation rationnelle, tandis que les problèmes bibliques ont le privilège tout à la fois d'intéresser plus de monde et de passionner aisément les esprits. Aussi le désordre risquait-il de devenir tout de suite plus général et plus grave dès que la controverse atteindrait ce terrain brûlant. Elle allait être déchaînée par M. Loisy sur le point vital des origines chrétiennes et dans les conditions les mieux faites pour émouvoir en même temps que pour égarer l'opinion.

I

Depuis les événements qui avaient provoqué l'encyclique *Providentissimus*, la question biblique n'avait plus cessé de retenir l'attention. Mais, à cette aurore du xxe siècle, diverses circonstances contribuaient à lui donner un regain d'actualité [1].

En effet, M. Loisy reprenait une activité publique et autour de lui se groupait ce que l'on a pu nommer « un parti [2] »,

1. Sur la situation à cette époque, voir A. Durand, *L'état présent des études bibliques en France*, dans *Études*, 1901, t. LXXXIX, p. 443-464.
2. M.-J. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 292.

tandis que ses travaux commençaient de plus en plus à susciter la contradiction chez tous ceux qui se préoccupaient de ne pas opposer la science à l'esprit de l'Église. Dès la fin de 1900, M. Loisy, qui ne s'était jamais consolé d'avoir perdu sa chaire à l'Institut catholique, était admis comme conférencier libre à l'École des Hautes-Études. Il y débuta, devant un groupe assez nombreux d'ecclésiastiques, par un cours sur « les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse. » Ce qui l'amenait à traiter la délicate question des origines. En même temps, le travail de « Firmin », dont le cardinal Richard avait interdit la continuation dans la *Revue du clergé français*, paraissait en entier sous le nom de son auteur [1].

Quand le cours sur les mythes babyloniens fut à son tour devenu un volume (Paris, 1901), il apparut aux esprits les moins rétrogrades que l'auteur y poussait son dédain coutumier de la théologie jusqu'à des positions incompatibles avec l'enseignement dogmatique de l'Église, sur la création du monde ou l'état de la première humanité [2]. La réédition des *Études bibliques* amenait également le *Bulletin* de Toulouse [3] à mettre le public en garde contre les tendances de l'auteur, chez lequel il relevait « trop d'équivoque, trop d'individualisme, trop d'ironie. » Inversement, Ch. Denis se montrait lyrique et lui reprochait seulement sa timidité dans la voie du relativisme et du symbolisme [4].

Or, l'année suivante, M. Loisy abordait dans le même esprit le problème des Évangiles. La curiosité des milieux catholiques venait précisément d'être éveillée sur ce point par un volume du P. Rose [5], qui étudiait du point de vue historique les origines de la révélation chrétienne. Des mémoires donnés par lui ou par son pseudonyme « Fr. Jacobé » on pouvait

1. *La religion d'Israël*, Paris, 1901. Simultanément M. Loisy publiait une seconde édition de ses *Études bibliques*, où étaient réunis quelques articles anciens d'intérêt plus général.

2. Voir la recension du P. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1902, t. xi, p. 119-124.

3. Juin 1901, p. 204.

4. *Annales*, juillet 1901, t. xliv, p. 446-449.

5. *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902. L'auteur y réunissait une série d'articles sur la question évangélique antérieurement parus pour la plupart dans la *Revue biblique*.

augurer sans peine que M. Loisy apporterait dans la solution de ces problèmes non moins d'information et plus de hardiesse. Tout cela contribuait à mettre la question biblique à l'ordre du jour.

Juste à ce moment, une publication imprévue vint activer le mouvement qui portait les esprits cultivés à une faveur croissante envers les écoles critiques.

Prêtre du diocèse d'Angers, après avoir été un instant novice à Solesmes, Albert Houtin (1867-1926) s'était d'abord appliqué à des travaux d'histoire locale [1]. L'étude de la légende de saint René le conduisit par concomitance à celle des discussions qui s'étaient produites sur l'origine du christianisme en Gaule. Un petit volume en sortit [2], où l'auteur narrait les avatars de l'école conservatrice et faisait ressortir la pauvreté de ses méthodes. Le sujet était intéressant et enlevé avec un réel brio. Aussi l'opuscule eut-il du succès [3] et le nom de l'auteur acquit dès lors, sinon la gloire, du moins une certaine notoriété dans le monde savant.

Encouragé par cette première tentative, A. Houtin voulut entreprendre le même travail pour les études d'Écriture sainte. Le résultat fut un fort volume in-8°, intitulé : *La question biblique chez les catholiques de France* [4]. Chroniqueur très informé, l'auteur avait dépouillé une immense littérature, recueilli force petits papiers sur les hommes et les livres, voire même, pour la période récente, quelques savoureux racontars ecclésiastiques. Il y gardait cette plume alerte, cette manière incisive, cette indépendance de jugement qui caractérisent la presse des boulevards. Son ouvrage se présentait ainsi comme l'histoire à la fois érudite et amusante des efforts dépensés par les catholiques sur le terrain scripturaire.

Ce bilan n'avait rien de glorieux. L'auteur relevait impitoyablement l'absence ou la faiblesse des réponses opposées à la *Vie de Jésus* de Strauss (1838), à propos de laquelle

1. Voir son autobiographie : *Une vie de prêtre. Mon expérience*, Paris, 1926; traduction anglaise, Londres 1927.

2. *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, Laval, 1900.

3. Il eut une seconde édition en 1901, une troisième en 1903.

4. Publié à Paris le 17 mars 1902. *Une vie de prêtre*, p. 239.

Quinet pouvait déjà dénoncer avec surprise « la politique du silence » suivie par le clergé français (p. 37; cf. p. 42). Or le phénomène s'était reproduit à peu de chose près en regard de l'œuvre destructive poursuivie par Renan. Pendant que la critique incroyante s'attaquait pour les saper aux fondements mêmes de la foi, il était quelque peu attristant de voir les catholiques s'épuiser en vaines querelles ou s'attarder sur des positions vieillies à propos des jours-périodes, de la chronologie biblique, du déluge plus ou moins universel. Et quand, vers la fin du siècle, sous l'impulsion de Duchesne et de Loisy, commençait à surgir une école critique, A. Houtin la montrait en butte aux suspicions des théologiens ou aux entraves de l'autorité. La conclusion se plaisait à étaler « le conflit entre l'enseignement scientifique et l'enseignement ecclésiastique (p. 266), » avec la claire intention d'opposer la caducité de celui-ci à l'inébranlable solidité de celui-là.

Par ses qualités comme par ses défauts, l'ouvrage retint tout de suite l'attention. Naturellement, P. Sabatier s'empressa de courir vers la nouvelle étoile qui surgissait au ciel de l'Église [1]. La presse ecclésiastique y prit non moins d'intérêt [2]. Tout en signalant le mauvais esprit de l'ouvrage, les divers recenseurs ne manquaient pas de faire ressortir qu'il contenait d'utiles leçons, et que ce tableau douloureux de leurs trop réelles insuffisances dans le passé devait inciter les défenseurs de l'Église à un renouvellement scientifique de leur arsenal [3].

Aussi le volume fut-il vite et beaucoup lu. Dès le premier jour, un prêtre américain se proposait pour en donner une

1. « Vous êtes, lui écrivait-il dès le 17 août, destiné à avoir une grande action en France », et, pour avoir le plaisir de faire la connaissance personnelle de l'auteur, il lui offrait, avec son hospitalité, le classique « billet d'aller et retour ». *Une vie de prêtre*, p. 287-296.

2. Voir J. Brucker, dans *Études*, 1902, t. xcii, p. 398-404; L. Venard, dans *Revue du clergé français*, 1902, t. xxxii, p. 500-505; A. Boudinhon, dans *Le canoniste contemporain*, reproduit dans *Revue biblique*, 1902, t. xi, p. 626-627.

3. C'est plus tard seulement que M. Loisy dit son mot sur « ce livre honnête et courageux » qui d'ailleurs avait pour lui le tort de ne pas mettre assez en évidence les problèmes de fond. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1903, t. viii, p. 191-196.

traduction anglaise, qui n'eut, du reste, pas lieu [1], et l'année ne se terminait pas qu'une seconde édition en était devenue nécessaire. Par sa manière de déblayer le terrain, par le discrédit qu'il jetait sur l'exégèse conservatrice et l'auréole dont il entourait ses adversaires, tout en restant lui-même parfaitement étranger et peut-être indifférent à la science biblique, A. Houtin a certainement fait plus que personne pour frayer les voies à ses plus hardis représentants.

II

Tel étant le milieu, dont l'histoire, à un quart de siècle de distance, peut suffisamment reconstituer la physionomie, il est pourtant difficile à ceux qui n'en furent pas les contemporains de réaliser l'espèce de commotion électrique produite sur les intelligences par un petit in-16 de XXXIV-235 p., couleur rouge vif, modestement intitulé : *L'Évangile et l'Église*, qui vit le jour, au début de novembre 1902, sous la signature de M. Alfred Loisy. La gravité du sujet, jointe au nom de l'auteur et aux préoccupations générales de l'heure, allait donner à cette publication les proportions d'un événement.

En apparence, l'ouvrage se donnait comme une réponse catholique à l'historien allemand Ad. Harnack. Deux ans auparavant, celui-ci avait prononcé, à l'université de Berlin, des conférences retentissantes sur « l'essence du christianisme » qui constituaient un vrai manifeste du protestantisme libéral le plus catégorique et le plus agressif. Le renom scientifique et l'éloquence vigoureuse de l'auteur lui valurent un véritable succès, dont bénéficia le volume où elles furent tout aussitôt réunies [2].

Croyant retrouver dans la foi au Dieu Père le message essentiel de Jésus, l'auteur expurgeait, à ce titre, l'Évangile de tout élément dogmatique, hiérarchique et cultuel. Puis, appréciant au nom de ce critère les formes historiques du christianisme, il écartait dédaigneusement l'Église comme

1. *Une vie de prêtre*, p. 239-242.

2. *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900; traduction française, Paris, 1902.

une altération de la pure doctrine évangélique, son dogme n'étant qu'un produit de l'esprit grec et son organisation un décalque de l'empire romain. Luther avait eu le mérite d'inaugurer le mouvement d'émancipation; mais il s'était lui-même arrêté à mi-chemin. C'est au XIXe siècle seulement que son œuvre avait été reprise et menée à son terme logique, quand le protestantisme, se débarrassant des dogmes et des rites, avait enfin rendu aux âmes, dans sa primitive simplicité, l'authentique religion du Christ.

Il serait excessif de dire que cette synthèse audacieuse ait excité en France beaucoup d'émotion. Son double titre de protestant et d'étranger suffisait, pour le petit nombre de ceux qui purent en avoir connaissance, à discréditer les conclusions de l'auteur. Un coup n'en était pas moins porté, dont on éprouvait le besoin de tenir compte dans les milieux qui ont le sens des hauts problèmes intellectuels. M. Loisy assumait donc un beau rôle en relevant sur l'arène le gant fièrement jeté par le savant berlinois.

Mais, comme l'auteur se plaisait à le dire plus tard, « on ne détruit que ce qu'on remplace. » C'est pourquoi à la systématisation dressée par M. Harnack pour rétablir le sens de l'Évangile et juger l'évolution des Églises chrétiennes il était conduit à en opposer une autre [1].

Esquisser l'histoire du développement chrétien à partir de l'Évangile, afin de montrer que l'essence de celui-ci, en tant qu'essence il y avait, s'était véritablement perpétuée dans le christianisme catholique et que ses transformations avaient été tout autre chose qu'une décadence perpétuelle : tel était le but principal du livre..., les deux premiers chapitres, sur le royaume des cieux et le Fils de Dieu, fixant le point de départ historique du développement tracé dans les trois derniers, sur l'Église, le dogme chrétien et le culte catholique. Subsidiairement venait une critique du protestantisme libéral, eu égard surtout à sa prétention de représenter l'Évangile de Jésus [2].

1. Dans la suite, M. Loisy a fait savoir qu'il avait profité de l'occasion pour utiliser quelques chapitres d'un « ouvrage apologétique », composé dans la solitude de Neuilly, auquel appartenaient déjà les articles de « Firmin ». *Choses passées*, p. 170-181. Récemment (*Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 242), l'auteur revenait encore sur ce détail, en vue d'établir que son livre « n'était pas improvisé ».

2. *Choses passées*, p. 245-246.

Ce que l'auteur de ce « petit livre » affirmait avec le plus d'insistance, c'était son intention avérée de s'établir sur le terrain purement historique, de s'en tenir exclusivement aux faits, mais aussi de les prendre dans toute leur intégrité. De ce principe il se faisait tout d'abord une arme contre M. Harnack. Celui-ci, en effet, était reconnu coupable d'isoler l'Évangile de ses antécédents et de ses suites, d'extraire de cet Évangile une chimérique quintessence sur la base de quelques textes arbitrairement choisis et tendancieusement interprétés, sans égard à ceux qui les contredisent, puis de projeter dans l'abstrait l'idéal ainsi obtenu et de prétendre l'offrir tel quel à toutes les générations humaines, en écartant comme des altérations tout ce qui en modifie la lettre, bref de juger l'Évangile et le christianisme au nom d'une théorie préconçue, c'est-à-dire à la manière « d'un théologien qui prend dans l'histoire ce qui convient à sa théologie (p. IX). »

A cette systématisation étriquée s'opposait une large synthèse, où l'on voyait l'Évangile s'enraciner en plein sol des croyances et espérances judaïques. Mais, en recueillant « le meilleur du capital religieux amassé avant lui par Israël (p. 81), » Jésus l'a vivifié. S'il annonce l'avènement du royaume promis par les prophètes et se donne lui-même comme le Messie qui en doit être le roi, il a imprimé à ce message une force conquérante, capable de survivre à l'effondrement de son auteur et aux délais de sa propre réalisation. Voilà pourquoi le christianisme s'est répandu dans le monde en vue d'y faire vivre et fructifier l'Évangile. C'est pour mettre à la portée des hommes l'éternelle vérité dont il était riche qu'il s'est revêtu de ces formes hiérarchiques, dogmatiques et cultuelles que le protestantisme lui reproche et qui furent, en réalité, ses moyens d'action.

Par ce biais l'ouvrage tournait à l'apologie de l'Église, de ses doctrines et de ses rites, dont l'auteur montrait avec une rare plénitude de pensée et d'expression les racines dans le passé, la fécondité religieuse dans le présent. Son dessein n'étant pas de prouver « la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais... seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire » (p. VII), M. Loisy pouvait sembler avoir suffisam-

ment réussi à établir de celui-ci à celui-là un « rapport » de continuité.

Mais cette construction de belle apparence péchait par la base. Car le royaume, qui résume tout l'Évangile, n'avait qu'un sens eschatologique et, dès lors, l'œuvre du Christ, qui se bornait à le prêcher comme imminent, ne pouvait plus être qu'une forme des aspirations juives, non la création d'une nouvelle économie religieuse et morale.

Le message de Jésus se renferme dans l'annonce du royaume prochain et l'exhortation à la pénitence pour avoir part au royaume. Tout le reste, qui fait la préoccupation commune de l'humanité, est comme non avenu. Quelles qu'aient été la valeur intrinsèque et l'efficacité morale de l'espérance dont le Christ a été l'interprète, rien n'était fait, dans le temps même où cette espérance se manifesta, pour la concilier avec toutes les réalités auxquelles elle s'est depuis accommodée (p. 36-37).

A cette idée très particulière du royaume des cieux doit correspondre une idée aussi particulière de la mission du Sauveur (p. 39). Comme le royaume est essentiellement à venir, le rôle du Messie est essentiellement eschatologique ... En un sens Jésus était le Messie, et, en un autre sens, il ne l'était pas encore. Il l'était, en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem, il ne l'était pas encore, puisque la nouvelle Jérusalem n'existait pas (p. 53).

Et le terme « Fils de Dieu » n'avait pas d'autre sens. « Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie. Celui-là est le Fils par excellence..., parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux (p. 37). »

Dans ces conditions, comment les ponts ne seraient-ils pas coupés entre l'Évangile et les formes les plus caractéristiques du christianisme ultérieur?

Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue (p. 111). L'enseignement et l'apparition même de Jésus ont dû être interprétés (p. 128). La divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée de Messie. On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus du judaïsme et du judéo-christianisme (p. 140-141). Le dogme de la grâce n'est pas plus expressément enseigné dans l'Évangile que le dogme christologique (p. 155). Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église (p. 181).

Pour combler ou dissimuler cet hiatus, M. Loisy se réclamait du développement [1], mais entendu comme une forme de l'évolution historique dont le seul principe est le vouloir-vivre de la foi. Ainsi « l'Église peut dire que, pour être, à toutes les époques, ce que Jésus a voulu que fût la société de ses amis, elle a dû être ce qu'elle a été; car elle a été ce qu'elle avait besoin d'être pour sauver l'Évangile en se sauvant elle-même (p. 94) [2]. » En effet, on ne demande pas à la vie de se justifier autrement que par son existence et par ses bienfaits. Nulle part, ce principe n'est plus de mise qu'en matière religieuse.

Le développement doctrinal chrétien était fatal, donc légitime en principe. Dans l'ensemble, il a servi la cause de l'Évangile, qui ne pouvait subsister en essence pure et qui, traduit perpétuellement en doctrines vivantes, a vécu lui-même dans ces doctrines, ce qui rend le développement légitime en fait, (p. 160-161).

Au lieu de figer le christianisme dans l'immobilité, il faut donc reconnaître que le devenir est sa loi. C'est le caractère de ses origines qui est ici la garantie de l'avenir.

L'Évangile n'était pas une doctrine absolue et abstraite, directement applicable à tous les temps et à tous les hommes par sa propre vertu. C'était une foi vivante, engagée de toutes parts dans le temps et le milieu où elle est née. Un travail d'adaptation a été et sera perpétuellement nécessaire pour que cette foi se conserve dans le monde[3] (p. 124).

1. Le nom de Newman figurait çà et là dans ses pages, mais dans le voisinage d'un philosophe anglais de tendances hégéliennes, Edm. Caird.

2. Par application du même principe, le dogme christologique est dû à « l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même » (p. 139) et le dogme de la grâce à « une interprétation... nécessitée par les circonstances (p. 156).» De même pour les sacrements. En se séparant du judaïsme, « le christianisme devint une religion distincte, indépendante et complète; comme religion il eut besoin d'un culte, et il l'eut. L'impossibilité de gagner des prosélytes à une religion sans formes extérieures et sans actes sanctifiants aurait été absolue : il fallait que le christianisme fût un culte, sous peine de n'exister pas. C'est pourquoi il fut, et dès son origine, le culte le plus vivant qui se puisse imaginer (p. 182-183).»

3. Et si l'on tient, malgré tout, qu'il y a une essence du christianisme « cette essence est immuable comme peut l'être celle d'un être vivant, qui est le même tant qu'il vit et dans la mesure où il vit » (p. xxix).

Jusqu'ici la théologie catholique a bien parlé de développement, mais d'une manière superficielle. « C'est la notion même du développement qui a maintenant besoin de se développer. » Il suffit pour cela de prendre « une meilleure connaissance du passé (p. 162).» Or le « passé » révèle que la foi chrétienne, pour vivre, s'est coulée dans des catégories juives, puis grecques : toutes traductions nécessaires du message évangélique, mais non moins provisoires. N'est-il pas « naturel que les symboles et les définitions soient en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués ?» D'où il suit « qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules ». Il y a donc lieu de distinguer « entre le sens matériel de la formule, l'image extérieure qu'elle présente... et sa signification proprement religieuse et chrétienne (p. 164).

Cette philosophie de l'histoire des dogmes se prolonge en une métaphysique qui aboutit au même relativisme.

La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit (p. 166). Plus ou moins consciemment la tradition chrétienne s'est refusée à enfermer l'ordre réel des choses religieuses dans l'ordre rationnel de nos conceptions; elle a pensé rendre à la vérité éternelle le seul hommage qui lui convienne, en la supposant toujours plus haute que notre intelligence (p. 144).»

En regard de cette « vérité », tous nos concepts, y compris les dogmes de l'Église, ne sont et ne peuvent être que des symboles. « Le christianisme n'a pas échappé à la nécessité du symbole, qui est la forme normale du culte aussi bien que de la connaissance religieuse (p. 204). » A cette loi l'Évangile ne fait pas davantage exception.

L'idée du royaume et celle de sa proximité étaient deux symboles très simples de choses extrêmement complexes, et ceux mêmes qui y ont cru les premiers ont dû s'attacher à l'esprit plus qu'à la lettre de cette promesse pour la trouver toujours vraie. Les formules dogmatiques sont dans la même condition que les paroles du Sauveur (p. 167).

De ces symboles contingents, dans le présent comme dans le passé, il y a lieu seulement de retenir leur efficacité pra-

tique : l'agnosticisme trouve dans le pragmatisme son complément et son correctif.

Le nombre, la variété, même, dans une certaine mesure, la qualité des symboles, sont quelque chose d'indifférent en soi ou de secondaire : ce qui leur donne crédit est l'accoutumance ; leur valeur tient au sens qu'on y attache (p. 188).

En résumé, de l'Église à l'Évangile, du christianisme à son fondateur, comme de l'un et l'autre à la divine vérité qu'ils ont pour but de communiquer aux hommes, le rapport est des plus ténus. « Jésus, écrivait l'auteur dans un ouvrage contemporain [1], avait été beaucoup moins le représentant d'une doctrine que l'initiateur d'un mouvement religieux. Le mouvement qu'il a inauguré s'est perpétué dans les conditions normales de tout mouvement fécond dans l'humanité. » Mais ce ne fut pas, expliquait *L'Évangile et l'Église*, sans s'infléchir notablement dès l'origine.

Comme l'Évangile était approprié au milieu très spécial où il a vu le jour, il a fallu d'abord le dégager de ses attaches primitives (p. 37). Le premier changement, le plus décisif, le plus important, le plus rapide aussi peut-être qu'il ait subi, est celui qui fit d'un mouvement juif, fondé sur l'idée du règne messianique, une religion acceptable pour le monde gréco-romain et pour l'humanité (p. 134).

De cette première et capitale dissociation tout le christianisme est sorti. Ce qui établit la continuité entre ces deux formes si dissemblables de pensée et de vie religieuses, c'est d'abord cette succession même. Ainsi en est-il de l'organisation ecclésiastique.

L'historien ne peut pas dire que l'ensemble de ce mouvement soit en dehors de l'Évangile. Le fait est qu'il en procède et qu'il le continue (p. 110-111).

On doit en dire autant du dogme.

Le fait est que le développement du dogme n'est pas dans l'Évangile et il ne pouvait pas y être. Mais il ne s'ensuit pas que le dogme ne procède pas de l'Évangile, et que l'Évangile n'ait pas vécu et ne vive encore dans le dogme aussi bien que dans l'Église (p. 127-128).

1. *Études évangéliques*, Paris, 1902, p. XIII.

A ce critère de l'empirisme historique s'ajoute celui du symbolisme doctrinal, qui permet de saisir l'identité d'esprit sous la contingence des signes.

La vie est un mouvement et un effort continuel d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles. Le christianisme n'a pas échappé à cette loi... L'histoire montre l'évolution des éléments qui le constituaient... Mais ils sont toujours reconnaissables, et il est aisé de voir ce qui représente maintenant, dans l'Église catholique, l'idée du royaume céleste, l'idée du Messie agent du royaume, l'idée de l'apostolat ou de la prédication du royaume, c'est-à-dire les trois éléments essentiels de l'Évangile vivant, devenus ce qu'ils ont eu besoin d'être pour subsister (p. 112). Que l'eschatologie évangélique ait été, au fond, le symbole expressif de réalités complexes et indescriptibles; que l'eschatologie ecclésiastique soit aussi un symbole, toujours perfectible, des mêmes biens espérés, le théologien traditionnel peut le soutenir et continuer ainsi à placer l'essence de l'Évangile là où Jésus a voulu la mettre. Toujours est-il que Jésus et l'Église ont les yeux levés dans la même direction, vers le même symbole d'espérance, et que l'Église observe, vis-à-vis du royaume céleste, la même attitude que Jésus (p. 114).

Et c'est ainsi qu'à la critique historique M. Loisy unissait toujours une certaine philosophie religieuse, l'une et l'autre collaborant pour rendre à l'Évangile et à l'Église leurs titres sur le terrain du relatif après avoir ruiné leurs prétentions à représenter l'absolu. Il n'y aurait sans doute pas eu d'apologétique plus efficace du christianisme, s'il était vrai que Dieu fût absolument inconnaissable, et que le message du Christ ne représentât qu'une illusion apocalyptique, dont le génie moral et religieux de l'Église aurait ensuite tiré le meilleur parti.

III

Comme il fallait s'y attendre, *L'Évangile et l'Église* fut dès le premier jour un signe de contradiction. « Petit livre bizarre et original, négateur et croyant, ainsi que l'a écrit un chroniqueur contemporain, que rien n'appelait, qui ne ressemblait à rien et qui eut, sans d'ailleurs arriver au grand

public qui n'y pouvait rien comprendre, un double succès foudroyant de scandale et d'admiration [1]. »

L'évolution postérieure de l'auteur vers le rationalisme rend peut-être difficile aujourd'hui de comprendre qu'il ait pu avoir de nombreux et fidèles partisans. Rien pourtant ne s'explique mieux. Il faut tout d'abord se rappeler que M. Loisy avait alors, dans le monde ecclésiastique, une situation, non seulement régulière, mais honorable, que rien n'avait encore sérieusement entamée. Il n'était pas besoin de savoir qu'à ce moment-là même il briguait, par l'entremise du cardinal Mathieu, l'évêché de Monaco, à défaut d'un siège français [2], pour ne pas mettre en doute son loyalisme à l'égard de l'Église. Comment, dès lors, le public sans méfiance n'aurait-il pas été bien disposé envers un ouvrage où la vigoureuse sobriété de la forme s'alliait à la solidité du fond, le tout mis au service d'une apologétique d'où le catholicisme intégral sortait historiquement justifié, contre les prétentions agressives et les mesquines reconstitutions du protestantisme libéral?

Quant aux déclarations évolutionnistes et symbolistes qui sautent maintenant aux yeux du lecteur, elles pouvaient aisément disparaître dans la trame d'une exposition subtile où l'auteur « nuançait jusqu'à l'équivoque et balançait jusqu'à l'ambiguïté ses affirmations religieuses [3]. » Nulle part on n'y rencontrait de propositions nettes : toutes les formules de réserve que la langue française peut offrir à une plume exercée s'y trouvaient, au contraire, largement mises à contribution. La marche était sinueuse et donnait l'impression d'une pensée qui se cherche à force de répétitions et de retouches. Ses expressions les plus caractérisées s'accompagnaient encore de correctifs, qui permettaient, à la rigueur, de les interpréter en bonne part. Livre étrange et déconcertant, qui avait l'art d'insinuer partout ses conclu-

1. P. de Quirielle, dans *Journal des Débats*, mars 1908, rapporté par Th. Delmont, p. 352.

2. *Choses passées*, p. 233-241. Cf. Edm. Renard, *Le cardinal Mathieu*, p. 301-302. Sur son attitude dans l'intimité, voir Houtin, *Ma vie laïque*, p. 155-161.

3. L. de Grandmaison, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, t. x, p. 405.

sions sans jamais les énoncer *ex professo.* Tout le destinait à faire des dupes, et les dupes, au début, ne se comptèrent pas.

Ceux dont l'esprit, parce que plus éclairé, risquait de s'ouvrir à quelques scrupules, trouvaient aussi maintes raisons générales de se rassurer. La méthode n'était-elle pas légitime, nécessaire même en notre âge critique, de chercher à saisir les dogmes chrétiens et la révélation de Jésus dans les formes contingentes de leur manifestation historique? Et le principe catholique du développement n'était-il pas assez ample pour couvrir les positions les plus hardies de l'auteur? On ajoutait, au besoin, que des juges autorisés, parmi lesquels on commençait à chuchoter le nom de l'archevêque d'Albi, avaient approuvé l'ouvrage [1]. « Mgr Mignot et moi, a écrit plus tard Fr. von Hügel, évoquant le souvenir de ces heures critiques où se discutait l'œuvre de M. Loisy, nous nous réjouissions profondément de son caractère catholique [2], » jusqu'à ne pas voir, ajoute-t-il, que ce catholicisme manquait de toute base positive.

Sous l'influence de ces diverses causes, *L'Évangile et l'Église* reçut tout d'abord un accueil favorable dans la presse religieuse qui se piquait de vues larges [3]. En France, G. Fonsegrive, dans la *Quinzaine* du 1er décembre 1902, et M. Naudet, dans la *Justice sociale* du 10 janvier 1903; en Angleterre, le P. Herbert Lucas, dans le *Month* de décembre 1902, lui témoignèrent une sympathie à peu près sans restriction, tandis que Fr. von Hügel s'appliquait à lui ouvrir les portes de l'anglicanisme libéral en y intéressant le professeur Percy Gardner [4].

Avec ces soutiens occasionnels, M. Loisy eut ses défenseurs

1. Depuis (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1922, nouv. sér., p. 555, reproduit dans *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, p. 282-283), A. Houtin a formellement certifié que le « bon archevêque aurait vu en manuscrit *L'Évangile et l'Église* avant la publication » et lui aurait « donné une approbation sans réserves ».

Ce point est confirmé par M. Loisy, dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 243. L'archevêque lui aurait écrit, le 17 septembre 1902 : « Cette publication vous placera au premier rang des critiques chrétiens. »

2. *Contemporary review*, 1918, t. CXIII, p. 524, et *Revue du clergé français*, 1918, t. CXIV, p. 355. Cf. *Selected letters*, p. 112, 115.

3. Indication des principaux documents dans A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 79-90.

4. *Selected letters*, p. 112, 116, 118-120, 126.

attitrés, qui, non contents d'interventions éphémères, allaient se faire un point d'honneur de soutenir le choc de la bataille bientôt déchaînée autour de lui. Le souvenir de « Firmin » devait incliner la *Revue du clergé français* à la bienveillance. Non qu'on n'y formulât parfois quelques questions ou réserves [1]; mais, en général, un ensemble de petites notes convergentes tendait à développer la confiance en l'auteur, même après sa condamnation [2], et réservait la sévérité pour ses adversaires [3]. Les *Annales de philosophie chrétienne* n'intervinrent que plus tard [4] par une recension laconique, où l'on concluait avec détachement : « Théologiens et historiens ont matière à discussion. » Mais, un peu auparavant [5], on y avait laissé dire en « tribune libre » que ce livre, « que des intrigants n'ont pu faire condamner par Léon XIII, est l'œuvre la plus magistrale qui soit sortie des mains d'un prêtre depuis longtemps. »

Du dehors, les organes de la science laïque faisaient chorus et les protestants eux-mêmes, insensibles aux coups dirigés contre eux, n'avaient pour l'ouvrage que des éloges illimités. M. Vernes déclarait se rallier à ses conclusions [6]; G. Monod devenait subitement lyrique pour cette « apologie du catholicisme, si noble, si intelligente et si solide que rien certainement, depuis Newman, n'a été publié qui soit plus de nature à faire accepter le catholicisme par des esprits éclairés [7]. »

Cependant la réaction ne tardait pas à se produire chez les représentants de l'École. H. Gayraud donna le signal dans l'*Univers*, du 1er au 15 janvier 1903, mais non sans étendre ses inquiétudes à tous ceux qu'il appelait les « criticistes ».

1. Voir 1903, t. XXXIV, p. 63-65.
2. Voir t. XXXIII, p. 536-537, 647; t. XXXIV, p. 221.
3. Par exemple, t. XXXIV, p. 109-110, 557.
4. Novembre 1903, IIIe série, t. III, p. 226-228.
5. *Ibid.*, p. 85.
6. *Revue critique*, 4 mai 1903, t. LV, p. 343-345.
7. *Revue historique*, mars-avril 1903, t. LXXXI, p. 342-346. Ces deux témoignages sont reproduits dans *Revue du clergé fr.*, t. XXXV, p. 330-331. Il n'est pas jusqu'à de grands journaux politiques, tels que l'*Éclair* (18 janvier 1903), le *Figaro* (26 janvier), le *XIXe siècle* (27 janvier et 10 février), qui ne vissent dans l'affaire Loisy un fait divers propre à intéresser leur public.

D'autres emboîtèrent énergiquement le pas [1]. Un néologisme opportun fut même créé pour les besoins de la polémique et l'on se mit, un peu partout, à dénoncer le « loïsysme » [2]. Violences de langage qui dissimulaient la plus complète *ignoratio elenchi.*

Entre la carence des uns et les exagérations des autres, il y avait place pour un juste milieu : celui des théologiens assez qualifiés pour parler au nom de la science, assez clairvoyants pour apercevoir l'œuvre de subtile perversion doctrinale que *L'Évangile et l'Église* poursuivait sous couleur de critique, et capables à ce double titre de faire entendre à l'opinion l'avertissement devenu nécessaire. Pour l'honneur du sens catholique, deux interventions de la plus haute importance se produisirent simultanément dès la première heure.

Aux *Études* [3], avec beaucoup de ménagements pour l'auteur, L. de Grandmaison ne cachait pas les alarmes que lui causaient les tendances de sa philosophie hégélienne et le radicalisme de ses méthodes critiques. De Toulouse, Mgr Batiffol débridait la plaie d'une main plus ferme et, tout en se défendant de juger les intentions de M. Loisy, marquait en traits précis, avec le caractère systématique de sa reconstruction de l'Évangile sur les bases d'une simple apocalypse, le « relativisme intégral », le symbolisme et « l'agnosticisme spencérien » qui étaient le terme, sinon le principe, de sa « philosophie de la religion » [4]. Graves paroles que justifiait amplement la gravité du péril. Elles fournirent à l'Église de France la preuve que tous ses défenseurs

1. Ainsi le P. Pègues, dans *Revue thomiste*, mars-avril 1903, t. XI, p. 70-88, et J. Fontaine, dans la *Science catholique* de juin à décembre 1903.

2. Aux articles de journal ou de revue s'ajoutèrent bientôt les brochures de circonstance. Trois au moins virent le jour dans les débuts de 1903 : P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy ; les doctrines, les procédés;* G. Oger, *Évangile et Évolution;* Hilaire de Barenton, *Exégèse nouvelle.*

3. N° du 20 janvier 1903, t. XCIV, p. 145-174.

4. *Bulletin de litt. eccl.*, janvier 1903, p. 3-15. De P. Batiffol un de ses plus venimeux calomniateurs, A. Houtin, *Ma vie laïque*, p. 153, reconnaît qu'il fut la « véritable cause du prompt échec de cette « mystification ». Cf. M.-J. Lagrange, dans *La vie intellectuelle*, 1929, t. II, p. 417.

n'étaient pas aveuglés ou endormis, et contribuèrent d'autant plus à inaugurer l'œuvre urgente du redressement qu'elles venaient d'un milieu où la critique était en honneur [1].

Quelques évêques estimèrent aussi que le magistère ecclésiastique avait à se prononcer [2]. Une ordonnance du cardinal Richard, en date du 17 janvier 1903, condamna *L'Évangile et l'Église* comme étant « de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique. » L'archevêque de Cambrai, les évêques d'Autun, de Bayeux, de Perpignan, de Nancy, d'Angers, de Belley suivirent à peu de distance. En outre, le cardinal Perraud s'expliqua sur la doctrine du livre novateur par une lettre publique, parue dans l'*Univers* du 6 février; Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle, lui consacra toute une brochure [3]; Mgr Turinaz lui fit une place spéciale dans une plaquette de circonstance [4].

Tandis que ces actes épiscopaux étaient signalés et commentés dans les *Études* par J. Brucker [5], le P. Lagrange se prononçait à son tour par une longue recension très fouillée [6], où il montrait le péril doctrinal et, au nom de l'exégèse, la faiblesse historique des conclusions adoptées par M. Loisy sur le sens de l'Évangile et l'origine des dogmes chrétiens. Ces pages empruntaient au nom de leur signataire une particulière autorité. A la même date, dom Laurent Janssens, secrétaire de la Commission biblique, prenait position contre *L'Évangile et l'Église* par un compte rendu remarqué [7]. En même temps que par les théologiens et par les évêques, M. Loisy était jugé par ses pairs.

1. C'est à Toulouse que le P. Lagrange avait ouvert l'année universitaire 1902 par une série de conférences devenues depuis son volume: *La méthode historique*.

« Dans la fièvre de ces jours de lutte, il fallait... quelque courage... pour élever la voix, prononcer des paroles de sang-froid, et défendre la doctrine catholique en même temps que la science, quand il semblait que l'une s'opposait à l'autre en un inconciliable conflit. » P. Battifol, dans *Revue de théologie*, 1909, t. XVIII, p. 390.

2. Textes dans *Autour d'un petit livre*, p. 261-286.
3. *Vraie et fausse exégèse*, Paris, 1903.
4. *La vraie méthode des études ecclésiastiques*, Nancy et Paris, 1903.
5. N° du 20 février 1903, t. XCIV, p. 495-511.
6. *Revue biblique*, avril 1903, t. XII, p. 292-313.
7. *Revue bénédictine*, avril 1903, t. XX, p. 203-209.

A l'origine de cette campagne d'opposition, M. Loisy a dénoncé plus tard [1] la malveillance d'ennemis perfides, qui auraient donné le change sur le caractère de son livre, sans prendre garde qu'il y reconnaît lui-même, à la suite [2], des tendances plus que suffisantes pour expliquer les suspicions dont il fut l'objet.

Cet écrit renfermait deux éléments particulièrement délicats, à propos desquels l'orthodoxie pouvait s'émouvoir : d'une part, mon argumentation contre M. Harnack impliquait une critique des sources évangéliques, plus radicale sur plusieurs points que celle du théologien protestant; et d'autre part, ma défense de l'Église romaine... impliquait de même l'abandon des thèses absolues que professe la théologie scolastique [3] touchant l'institution formelle de l'Église et de ses sacrements par le Christ, l'immutabilité des dogmes et la nature de l'autorité ecclésiastique. Je ne me bornais donc pas à critiquer M. Harnack; j'insinuais discrètement mais réellement une réforme essentielle de l'exégèse biblique, de toute la théologie, et même du catholicisme en général.

De cette « réforme » c'est encore M. Loisy qui a pris ailleurs la peine d'expliciter le sens, quand il déclare avoir voulu présenter :

Premièrement une esquisse et une explication historique du développement chrétien; secondement une philosophie générale de la religion et un essai d'interprétation des formules dogmatiques, symboles officiels et définitions conciliaires, en vue de les adapter, par le sacrifice de la lettre à l'esprit, avec les données de l'histoire et avec la mentalité de nos contemporains [4].

Si tel était le but du « petit livre », il n'y a pas lieu d'être surpris que, malgré toutes les habiletés de rédaction, il ait transpiré dans son texte, ni d'en vouloir à ceux qui surent dès lors l'y démêler. Pour se justifier, s'il en était besoin, ne leur suffirait-il pas de ces aveux?

1. *Choses passées*, p. 243-244.
2. *Ibid.*, p. 246.
3. Dans le style ambigu de l'auteur, ce terme englobe les définitions conciliaires de Trente et du Vatican.
4. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1906, t. XI, p. 570.

CHAPITRE III

MANIFESTES DE M. LOISY : « AUTOUR D'UN PETIT LIVRE »

Une quinzaine de jours après que le cardinal Richard eut condamné *L'Évangile et l'Église*, la *Semaine religieuse* de Paris (7 février 1903) publiait cette note officielle : « L'auteur a écrit à Son Éminence une lettre dans laquelle il déclare avoir arrêté la deuxième édition de cet ouvrage qui était sur le point de paraître, s'inclinant devant le jugement rendu et réprouvant les erreurs qu'on a pu déduire de son livre. »

Cette démarche et ces paroles furent interprétées comme un geste de soumission. En réalité, l'auteur avait écrit, le 2 février :

Il va de soi que je condamne et réprouve toutes les erreurs que l'on a pu déduire de mon livre, en se plaçant, pour l'interpréter, à un point de vue tout différent de celui où j'avais dû me mettre et m'étais mis pour le composer [1].

« Livre d'histoire, précisait-il, dans une lettre du 5 février [2], où l'on veut chercher des erreurs de théologie. » C'est dire qu'il n'entendait rien désavouer au fond. On n'allait pas tarder à s'en apercevoir.

I

Indulgent et charitable jusqu'en ses plus sévères critiques, le P. Lagrange écrivait, après le premier « petit livre » [3] :

1. *Autour d'un petit livre*, p. VII. Le communiqué de la Curie parisienne y est reproduit plus bas, p. 263.
2. *Choses passées*, p. 254.
3. *Loc. cit.*, p. 313.

« A-t-on le droit, en pareille matière de procéder par insinuations? M. Loisy tiendra sans doute à rassurer l'opinion catholique qu'il a véritablement émue. De bonne foi, son livre n'est pas un ouvrage de pure polémique négative; l'auteur a profité de l'occasion pour esquisser ses propres vues. En pareil cas, des équivoques peuvent se produire; pourquoi ne pas les dissiper? » A cet appel et à celui de ses amis les plus fidèles, M. Loisy, l'âme ulcérée, préparait, en effet, sa réponse. Elle parut sous la forme d'un mince volume de xxxvi-291 pages : *Autour d'un petit livre*, qui vit le jour en octobre 1903, dans la même robe rouge que le précédent, et qui allait imprimer à la controverse une nouvelle impulsion.

Tout en prétendant n'avoir pas « besoin de se justifier » et se refusant à la moindre rétractation, l'auteur reconnaissait que son livre « peut être complété sur certains points qu'on y a seulement effleurés (p. v-vii). » Et c'est à quoi maintenant il s'attacherait.

Le premier de ces compléments était pour revendiquer la liberté de sa plume contre les exigences de l'*Imprimatur;* car il avouait « ne posséder point, dans le chétif répertoire de ses connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs (p. x). » Voulant « pourvoir au besoin des intelligences » que préoccupent les résultats de la critique (p. xxi-xxii) et remédier à la carence de l'autorité (p. xix), « convaincu, à tort ou à raison, qu'il y a, dans le catholicisme français, trop de personnes, et depuis trop longtemps, qui n'ont pas assez peur de scandaliser les savants (p. xxxii), » il avait voulu tenter son effort apologétique, « afin d'expliquer comment le principe catholique, en vertu de son inépuisable fécondité, peut s'adapter à toutes les formes du progrès humain (p. xxxvi). » Ses déconvenues antérieures et celles des autres « travailleurs désintéressés » (p. xix) n'avaient pu le décourager de cette tentative, qui lui paraissait un devoir et dont l'exemple des précédentes lui laissait augurer qu'elle ne serait pas sans résultat.

A son sens, le grand problème du jour était posé par « la résurrection... des origines chrétiennes (p. xvi), » due à l'exégèse protestante et rationaliste. C'est pourquoi il avait voulu se placer exclusivement « au point de vue de l'histoire »

(p. xxv) et protestait contre « tous les contresens que l'on commettait sur son texte, en prenant pour un système de doctrine théologique ce qui était un modeste essai de construction historique » (p. vii-viii). A l'adresse du « lecteur de bonne foi » il allait essayer encore de dissiper les malentendus.

Ses explications n'auraient d'ailleurs rien d'agressif. « Des attaques dirigées contre son livre, dans plusieurs journaux et revues catholiques de notre pays, l'auteur n'a rien à dire, si ce n'est qu'il n'y répondra pas. » Mais le désintéressement de cette attitude n'était, en réalité, que dédain. « Autant qu'il est en lui, il ne veut avoir part ni aux sentiments ni à l'esprit qui caractérisent les principaux documents de cette polémique. » (P. xxx-xxxi.) De telle sorte que, bien loin de prendre en considération les objections faites ou les questions posées à l'auteur sur son propre terrain, ce plaidoyer *pro domo*, où il était tant parlé de critique, délaissant les nécessités vulgaires de la discussion, affectait de se réduire aux affirmations impérieuses d'un monologue explicatif.

Pour varier le rythme de ce soliloque et en augmenter l'agrément, M. Loisy en distribuait les parties sous forme de lettres, dont les destinataires, sans être nommés, étaient pour la plupart aisément reconnaissables et dont les autres ont été révélés depuis. Dans la première, il s'adressait à l'un de ses anciens directeurs de séminaire, alors curé-doyen au diocèse de Châlons, M. Ludot, qui avait encouragé ses débuts, pour s'expliquer sur « l'origine et l'objet du petit livre. » La deuxième faisait la leçon au cardinal Perraud « sur la question biblique; » la troisième à Mgr Le Camus « sur la critique des Évangiles et spécialement sur l'Évangile de saint Jean. » Après cette réplique à deux de ses censeurs, M. Loisy prenait pour correspondants quatre de ses amis : Mgr Mignot, archevêque d'Albi, « sur la divinité de Jésus-Christ; » son ancien confrère de l'Institut catholique, M. Klein, « sur la fondation et l'autorité de l'Église; » un jeune assyriologue de ses élèves, M. Fr. Thureau-Dangin, « sur l'origine et l'autorité des dogmes; » le supérieur du séminaire des Carmes, Fr. Monier, « sur l'institution des sacrements. »

Tout le programme du « petit livre » était ainsi passé en revue, voire même élargi, pour bénéficier de nouveaux éclaircissements.

II

Au cours de ces pages, M. Loisy revenait à maintes reprises sur les principes de sa méthode. Elle consistait à s'en tenir aux faits que la critique peut établir et, par conséquent, à une « description phénoménale » (p. 115) des origines chrétiennes. La « tradition dogmatique » n'était pas seulement écartée par nécessité de tactique pour répondre aux historiens protestants, mais encore comme n'étant « point recevable dans l'ordre de l'investigation historique. » (P. 14.) En effet, le concile de Trente — et la même règle vaut évidemment pour tous — « ne définit pas l'histoire, mais la façon dont il convient que la foi l'interprète. » (P. 223.) C'est pourquoi « la science historique des faits religieux et leur appréciation religieuse sont choses tout à fait distinctes. » (P. 215.) Sans prétendre nuire à celle-ci, c'est à celle-là que l'auteur faisait profession de se rattacher.

Or, à ses yeux, le fait essentiel et, pour ainsi dire, générateur restait toujours le caractère eschatologique de l'Évangile (p. 69, 113, 131) et, par conséquent, de la conscience messianique de Jésus. Pour appuyer ce postulat, l'auteur se plaisait à montrer, en quelques traits incisifs, l'inconsistance de la tradition synoptique, où il reconnaissait « un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique, » (p. 83) tandis que le quatrième Évangile n'était plus qu'un poème mystique sans rapport avec l'histoire.

Dans l'Évangile ainsi conçu, l'auteur croyait néanmoins pouvoir dire que l'Église était contenue en germe (p. 159), comme dans ce messianisme étroit la divinité même de Jésus (p. 117), et que le catholicisme en était sorti « par l'intensité même d'une puissance vitale, d'un dynamisme qui a trouvé dans les rencontres de l'histoire les occasions, les excitants, les adjuvants, la matière de son propre développement. » (P. 47.)

Il semble cependant que, pour répondre aux inquiétudes

de ses amis, l'auteur ait voulu faire un effort en vue de raccorder à ses humbles origines ce développement des institutions et des doctrines chrétiennes. Le principe en était emprunté à une distinction importante, qui était sans doute l'apport le plus nouveau du second « petit livre » et le pénètre tout entier sans être proprement expliquée nulle part : la distinction de l'histoire et de la foi, celle-là s'arrêtant aux phénomènes vérifiables, derrière lesquels celle-ci croit pouvoir atteindre des réalités. Principe commode qui libère le critique dans l'étude des textes et des faits, tandis qu'il semble donner tous apaisements aux âmes désireuses et capables d'affirmations fermes sur les mystères divins.

C'est ainsi que, « au point de vue de la foi », la perspective messianique dans laquelle sont conçus nos Évangiles « montre l'œuvre de Jésus dans un jour plus vrai que celui de la réalité. » (P. 84.) Avec « l'œuvre de Jésus », la foi transfigure également sa personne : c'est le « Christ de la foi » que saint Jean (p. 93) et saint Paul (p. 111) ont contemplé; « le Christ est Dieu pour la foi » (p. 155). De même, « l'institution divine de l'Église est un objet de foi » (p. 161, 168-169); ce qui dispense d'y voir « un fait tangible pour l'historien » (p. 171). Mais qui veut la fin veut les moyens. « Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église [1] .» (P. 174.)

Rattaché au Christ par ce lien purement mystique, le christianisme évolue librement au cours de l'histoire. « La doctrine catholique est l'expression intellectuelle d'un développement vivant » (p. 65) et c'est pourquoi son passé la montre « dans un flux perpétuel » (p. 189). Telle est aussi la loi de son avenir. « Le travail de la pensée chrétienne sur la nature et l'objet de ses dogmes n'est pas fini : en un sens, il ne fait que commencer. » (P. 182.) Car « tout est mouvement dans une religion vivante. » (P. 47.)

A cette « relativité historique » aujourd'hui plus que jamais sensible s'ajoute la « relativité métaphysique » de toujours (p. 204). Toutes nos catégories religieuses, à com-

1. Ce principe s'applique à la primauté pontificale (p. 176), mais surtout aux sacrements (p. 224, 227, 233, 236-237, 240-241, 249). « Tout cela est œuvre de l'Esprit dans l'Église, institution du Christ pour qui croit au Christ. » (P. 253.)

mencer par le royaume de l'Évangile (p. 68-69), ne sont et ne peuvent être que des symboles [1].

Les conditions de la connaissance religieuse, même dans l'ordre de la révélation,... ne permettent pas que la représentation des vérités les plus essentielles soit autre chose que relative et imparfaite, enfermée qu'elle est dans des symboles qui ne figurent ces vérités que par analogie sans les exprimer adéquatement (p. 143).

De ces principes l'auteur tirait lui-même un critère pour l'appréciation de son œuvre.

Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inutile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une autre idée de la vérité, de la révélation, de l'immutabilité, de l'autorité (p. 190).

Et l'auteur d'esquisser, à l'appui de son dilemme, une théorie philosophique de la connaissance, où « la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible. » Par voie de conséquence, elle « n'est pas plus immuable que l'homme lui-même » : tout au plus y a-t-il « des directions permanentes, et qu'on peut dire invariables, de l'esprit humain, aussi vraies que notre nature est réelle. » (P. 191-192.) Ainsi en est-il de la révélation, qui « n'a pu être autre chose que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. » (P. 195.) Cette « conscience » a ceci de particulier qu'elle est « un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien ». Mais elle ne saurait aboutir, bien entendu, qu'à « des symboles imparfaits », à travers lesquels on saisit néanmoins des « directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale, et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité. » Encore

1. L'expression revient dans la suite à satiété, *v. gr.*, p. 132, 133, 151-152, 160, 198, 206.

est-il que la « vérité » de ces « directions permanentes » doit être cherchée ailleurs que dans l'ordre intellectuel. « La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. » (P. 197-200.)

Cette théorie de la connaissance religieuse n'était d'ailleurs qu'un spécimen des remaniements que l'auteur estimait nécessaires sur d'autres points non moins vitaux de la dogmatique traditionnelle, et qu'il se contentait de marquer sous forme de questions.

Le progrès de la science pose en des termes nouveaux le problème de Dieu. Le progrès de l'histoire pose en des termes nouveaux le problème du Christ et le problème de l'Église (p. XXIV-XXV).

Et ces données nouvelles imposaient, bien entendu, de nouvelles réponses (p. 154).

La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption ?

Ses vues sur « l'idée de révélation » laissaient assez voir dans quel sens M. Loisy concevait l'adaptation des autres aux résultats de la critique, afin de substituer à « la religion des temps passés » celle que le monde moderne appelait de ses vœux et qui serait « la religion de l'avenir ».

A cette œuvre chacun devait collaborer, mais ceux-là surtout que leurs travaux avaient mis au courant des nécessités de la pensée contemporaine. Sous toutes ces pages, on sentait courir une revendication de liberté pour « ceux qui, voués à l'étude scientifique de la religion et soucieux de l'avenir du catholicisme en France, tiennent à rester des savants sincères et de loyaux serviteurs de l'Église. » (P. XXIX.) Dans l'économie du christianisme, beaucoup plus encore que dans celle des États, le pouvoir ne doit-il pas être au service de la collectivité, au lieu de prétendre dominer sur elle? C'est pourquoi tous les problèmes spéculatifs déjà posés se compliquaient d'un problème pratique, savoir « la conciliation des droits de l'individu avec ceux de l'autorité

servante », et la seule solution en était, pour la hiérarchie, d' « atténuer les formes quasi-despotiques dont son gouvernement s'est entouré, à l'instar des gouvernements humains qui maintenant sont contraints de les abandonner peu à peu. » (P. 181).

Toutes ces suggestions et protestations devaient d'ailleurs s'entendre sous le bénéfice de la « bonne foi » (p. XXXI), voire même d'une intention d'apostolat. Il s'agissait seulement de remédier à la « crise de la foi », d'« arrêter le scandale des intelligences » (p. 216-218), de combler « l'abîme qui se creuse entre la vérité de l'histoire, chaque jour mieux connue, et la donnée théologique matériellement comprise. » (P. 258.) En affirmant le loyalisme catholique de « Firmin », c'est évidemment le sien propre que l'auteur entendait par là-même garantir.

Or, pour lui emprunter sa propre définition, « le catholicisme... consiste à recevoir, comme émanant d'une autorité divinement établie, l'interprétation que l'Église donne actuellement de l'Évangile. » (P. 205-206.) En conséquence, « la vraie règle de foi..., c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants » (p. 208). A supposer que l'auteur du « petit livre » et de son apologie pût encore se faire quelque illusion sur la qualité de son catholicisme, il avait lui-même indiqué la pierre de touche qui devait servir à l'éprouver.

III

Venant après l'éclat du premier « livre rouge », le second fut aussitôt dévoré. Non seulement, en effet, le monde ecclésiastique et religieux se passionnait pour y chercher des lumières sur les positions exactes de l'auteur déjà si vivement discutées, mais la forme littéraire de l'ouvrage, son ton de froide ironie et de haute impertinence à l'endroit des plus vénérables autorités ecclésiastiques en faisaient une de ces publications à scandale qui ne manquent jamais de réussir et, par une répercussion toute naturelle, le précédent « petit livre » y gagnait une célébrité. « Désormais, pendant six mois, la presse française s'occupa des thèses de *L'Évangile et*

l'Église, comme elle s'était occupée autrefois de la *Vie de Jésus* par Renan [1]. »

Il y eut encore quelques optimistes, chez les laïques surtout. Un des plus déterminés fut sans doute G. Fonsegrive [2], qui, après quelques réserves sur son incompétence et quelques vagues préoccupations sur le scandale des faibles, préférait penser aux besoins des forts. « Il se peut aussi, concluait-il, que ces livres libèrent d'autres âmes et leur découvrent des horizons de vitalité catholique qu'elles ne soupçonnaient pas. »

Des jugements favorables vinrent aussi des milieux ecclésiastiques. La *Revue du clergé français*, qui avait publié dès le premier jour [3] quelques pages fort judicieuses de M. Dubois sur « la relativité des formules dogmatiques », où était discrètement relevé l'évolutionnisme agnostique des petits livres, s'attachait, dans le même numéro et dans le suivant [4], à défendre M. Loisy contre ses premiers contradicteurs, et P. Despreux y garantissait expressément « la sincérité de sa foi » [5]. Plus résolument, dans la « tribune libre » ouverte par les *Annales de philosophie chrétienne* [6], on saluait en M. Loisy, « un défenseur de la foi » et les numéros suivants publiaient une série de prétendues « Lettres romaines » signées des insignifiantes initiales N. Y. ou N. C., qui reprenaient avec une évidente faveur, en essayant de les accommoder aux exigences du dogme, les plus hardies de ses thèses critiques [7].

1. A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 103. Comme en témoigne M. Loisy, avec un sens très avisé de la nuance, « le siècle, pour quelques jours, trouvait amusant le duel d'un abbé avec la hiérarchie catholique. » *Choses passées*, p. 290.

2. *A propos d'exégèse*, dans *Quinzaine*, 16 décembre 1903, p. 441-453.

3. No du 1er décembre 1903, t. xxxvii, p. 90-96.

4. Voir p. 106-110, 195-199, 218-219.

5. *Ibid.*, p. 163-165.

6. Décembre 1903, nouv. sér., t. iii, p. 335-337.

7. Janvier-mars 1904, *ibid.*, p. 349-359, 473-488, 601-620. *Defence and reinforcement of M. Loisy's position*, écrivait nettement le Rév. A.-L. Lilley, *Modernism*, p. 112.

Après avoir d'abord avancé que l'auteur serait « anglais et catholique » et que c'est Fr. von Hügel qui lui aurait « servi de secrétaire » (*L'affaire Tyrrell*, p. 81-82), M. Gout rectifie lui-même (*ibid.*, p. 321) cette information. Fond et forme y portent, en effet, la bonne marque de notre pays; mais, jusqu'à présent, aucune indiscrétion n'a trahi l'identité du véritable auteur.

Quelques évêques prirent même la plume pour rassurer le public au sujet de M. Loisy et, sous le bénéfice de très indulgentes restrictions, attester la pureté de sa vie et la rectitude de ses intentions, sinon de toutes ses doctrines [1].

Cependant il était visible que les explications de l'auteur n'amendaient aucune de ses affirmations ou insinuations antérieures et en aggravaient, au contraire, plusieurs. L'Évangile authentique y restait toujours réduit à une apocalypse illusoire et le christianisme historique ne s'en dégageait qu'au prix de transformations successives, dont l'agnosticisme qui en formait le principe pouvait seul garantir la valeur provisoire, en même temps qu'il en autorisait le prolongement indéfini [2].

La distinction entre le domaine de l'histoire et celui de la foi, qui, sans être proprement neuve, formait l'axe principal de son apologie, pouvait, de prime abord, sembler rassurante pour les croyants. Quelques-uns, en effet, y trouvèrent satisfaction, sans prendre garde que la formule recélait une équivoque, puisque la « foi », qui signifiait pour eux une source de vérité, n'était pour l'auteur qu'une persuasion de caractère tout subjectif.

Il n'était pas davantage possible de se prêter à la feinte apologétique d'après laquelle les « petits livres » seraient restés sur le terrain des faits sans toucher au domaine de la théologie. Comment ne pas apercevoir que toute la trame en était d'ordre doctrinal, jusqu'à suggérer une complète refonte du christianisme traditionnel? L'auteur a d'ailleurs pris soin

1. Ainsi Mgr Lacroix, évêque de Tarentaise, *Le discours de Jésus sur la montagne*, Chambéry, 1904, p. 11; Mgr Mignot, dans *Correspondant*, 10 janvier 1904, nouvelle série, t. CLXXVIII, p. 6-7, 25-26. Cet article est reproduit, avec les retouches voulues, dans *L'Église et la critique*, Paris, 1910, p. 91-144.

2. Comme pour établir publiquement la continuité de son œuvre, tandis qu'il reprenait dans *Autour d'un petit livre* (p. 199-200) l'héritage de « Firmin », l'auteur publiait une deuxième édition, légèrement augmentée, de *L'Évangile et l'Église* (Bellevue, 1903), plus un gros commentaire du quatrième Évangile, destiné à établir le caractère exclusivement symbolique de son contenu, et une étude du discours sur la montagne qui amorçait la critique des Synoptiques. « Bibliothèque nouvelle, qui prétendait tenir d'elle-même son droit d'exister. » *Choses passées*, p. 258-259.

de révéler lui-même, dans la suite, quels étaient alors ses sentiments.

A mesure que j'avançais dans mes recherches, je m'apercevais que notre enseignement officiel était un formulaire convenu qui ne correspondait pas à la réalité des choses. Alors, au lieu d'abandonner mon dessein d'apologétique..., j'ai entrepris, après des années de labeur, après de longues réflexions et pourquoi ne le dirais-je pas? après une longue période d'angoisses intérieures, durant laquelle je voyais tomber une à une, comme des feuilles mortes, les idées reçues..., en cette ruine de l'édifice où j'avais cru abriter ma foi pour l'éternité, j'ai entrepris, dis-je, de montrer comment l'essentiel du catholicisme pouvait survivre à la crise de la pensée contemporaine, comment l'Église pouvait justifier son passé, comment elle pouvait s'assurer l'avenir [1].

Sans contester aucun dogme, précisait-il plus tard [2], j'établissais, sur toute la ligne des croyances catholiques, la position des témoignages et des faits historiques en face des formules officielles, pour conclure simplement à la nécessité d'une interprétation nouvelle et plus large de ces formules quand elles étaient en contradiction avec la réalité. » Il n'était pas trop malaisé d'entrevoir que cette « contradiction » était essentielle à ses yeux autant que perpétuelle, et que l'« interprétation nouvelle » dont il proclamait la nécessité équivalait à la liquidation de tout ce que l'Église avait tenu jusque-là pour un dépôt divin. On peut sans nul doute appliquer éminemment à l'auteur lui-même ce que, parvenu au terme de son évolution, il disait des « prétendus modernistes » en général.

Les explications qu'ils ont pu suggérer touchant les dogmes anciens n'étaient pas précisément pour « conserver » ces derniers « en les rajeunissant »; c'étaient plutôt des moyens de retraite, une planche pour franchir le fossé qui sépare la théologie de l'histoire; ce n'étaient pas des ponts faits pour durer... Le temps et les besoins nouveaux indiqueraient les solutions opportunes, si seulement on permettait à celles-ci de s'exprimer [3].

Tel étant l'esprit avéré du second « petit livre », est-il

1. Lettre du 8 juin 1907, dans *Quelques lettres*, p. 116-117.

2. *Choses passées*, p. 269.

3. *Revue historique*, 1911, t. CVII, p. 391-392, repris dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1911, nouv. sér., t. II, p. 601.

étonnant qu'il ait redoublé les trop justes alarmes qui s'étaient manifestées à l'endroit du précédent?

En effet, la protestation fut des plus rapides. Avec les professionnels de la polémique religieuse, tels que Ch. Maignen dans la *Vérité française*, H. Gayraud dans l'*Univers*, J. Fontaine dans la *Science catholique;* avec les représentants qualifiés de l'École [1]; avec les orateurs [2], des exégètes considérables se hâtèrent de prendre parti. Le premier en date fut le P. Prat [3], qui, tout en expliquant par des motifs de prudence ou de charité le silence gardé tout d'abord par « un très grand nombre de savants catholiques », reconnaissait que l'événement avait apporté à leurs bonnes intentions « un cruel démenti, en donnant raison aux contradicteurs de la première heure. » La manière à ce point enveloppée de l'auteur que « l'on risque autant de se tromper en imprimant à la pensée... un tour orthodoxe qu'en lui laissant ses allures suspectes » (p. 306) ne l'empêchait pas de dénoncer à son tour dans ce « manifeste », non seulement des erreurs de détail, mais « une sorte de nihilisme théologique et de subjectivisme absolu, qui, poussé à ses conséquences logiques, ne laisserait subsister ni l'Église, ni Jésus-Christ, ni la révélation, ni la certitude, ni même un Dieu personnel. » (P. 324.)

Parmi ces contributions volontaires à la défense de l'Église, il n'en fut pas de plus remarquée, dès ce moment-là, que celle de l'Institut catholique de Toulouse. Depuis la publication de *L'Évangile et l'Église*, on avait à cœur d'y affirmer plus que jamais, à l'encontre de la « critique indépendante », les principes d'une « critique tempérée » [4]. Ces antécédents

1. Th. Pègues, dans *Revue thomiste*, novembre-décembre, 1903; G. Monchamp, dans *Nouvelle revue théol.*, 1903, p. 341-346, 456-468; *Ami du clergé*, 26 novembre 1903, p. 1073-1095; L. Merklen, dans *Revue augustinienne*, 15 janvier 1904, reproduit dans *Questions actuelles*, 27 février, t. LXXII, p. 226-254.

2. Voir G. Frémont, *Lettres à l'abbé Loisy sur quelques points de l'Écriture sainte*, Paris, 1904.

3. *Au fond d'un petit livre*, dans *Études*, 5 novembre 1903, t. XCVII, p. 305-324.

4. En mars 1903, p. 65-76, le *Bulletin* avait encore publié dans ce sens une sorte d'article-programme intitulé : *Les catholiques et les études bibliques au XX*[e] *siècle.*

bien connus donnaient à la maison la garantie de la compétence et le prestige de l'autorité.

Dès le mois de décembre, devant[1] « un auditoire d'élite, composé d'ecclésiastiques, d'hommes du monde, d'étudiants de l'Université », Mgr Batiffol donnait une série de trois conférences sur les sujets alors d'actualité : savoir, le 13, sur « La foi et la critique à propos de l'œuvre de M. l'abbé Loisy »; le 20, sur « Jésus et l'histoire »; le 27, sur « Jésus et l'Église [2] » Mais ce n'était là que le prélude d'une manifestation plus sensationnelle.

En effet, le *Bulletin de littérature ecclésiastique* allait consacrer à la question du jour ses deux premiers fascicules de 1904, qui prirent pour la circonstance une ampleur inaccoutumée. « Autour des fondements de la foi » : sous ce titre général, qui dénonçait l'importance tragique de l'heure, trois maîtres s'étaient réunis, dont chacun avait fait ses preuves : le P. Lagrange, Mgr Batiffol, E. Portalié, pour envisager du point de vue catholique les graves questions jetées à tous les vents par les petits « livres rouges ».

Pour accentuer le parallèle jusque dans les procédés littéraires adoptés par M. Loisy, les trois études se présentaient également sous forme de lettres. Le P. Lagrange écrivait à Mgr Batiffol son « Jésus et la critique des Évangiles »; celui-ci adressait à dom L. Janssens ses réflexions sur « Jésus et l'Église »; E. Portalié prenait pour correspondant sur « le dogme et l'histoire » son confrère le P. de Hummelauer, membre de la Commission biblique.

Leur caractère technique ne permettait assurément pas d'espérer pour ces mémoires le succès des « livres rouges ». Mais ils furent beaucoup lus dans les milieux ecclésiastiques auxquels ils étaient destinés [3] et, malgré le contrepoids que

1. *Bulletin* de février-mars, 1904, p. 111.

2. La deuxième fut immédiatement publiée, sous le même titre, en une plaquette de 38 pages, Paris et Toulouse, 1904; la troisième allait entrer dans le prochain numéro du *Bulletin.*

Il n'est pas inutile d'observer que, comme dans le cas du précédent « petit livre », ces interventions qualifiées précédèrent celles de l'autorité ecclésiastique.

3. « Le numéro qui contenait ce triple article fut vendu à près de cinq mille exemplaires, alors que le tirage normal du *Bulletin* ne

tenta de leur opposer aussitôt la *Revue du clergé français* [1], plusieurs durent à ces pages de ne pas se laisser prendre aux subtiles équivoques de M. Loisy ou de se défendre à temps contre le dogmatisme de ses affirmations [2].

Ce n'est d'ailleurs pas seulement dans l'Église que cette question agitait les esprits : le monde protestant ne tardait pas à s'y intéresser. Dès la première heure, le pasteur Fr. Puaux présentait avec les plus grands éloges *Autour d'un petit livre* aux lecteurs de la *Revue chrétienne* [3]. Bientôt après, c'est le « pape du modernisme » en personne, P. Sabatier, qui venait dire les espérances qu'il fondait sur « cet humble prêtre » pour la régénération du catholicisme [4]. Moins préoccupé des destinées catholiques, Eug. Ménégoz était du moins heureux d'en relever la convergence avec le symbolisme d'Aug. Sabatier [5]. Ces suffrages imprévus n'étaient-ils pas un verdict?

IV

A l'étranger même, l'affaire Loisy suscitait un vif mouvement de curiosité. *L'Évangile et l'Église* allait bientôt avoir les honneurs d'une traduction en anglais [6], puis en allemand [7]. Mais l'édition française des deux petits « livres

dépassait pas huit cents. » P. Batiffol, dans *Revue de théologie*, 1909, t. XVIII, p. 394. Cette intervention valut à l'Institut de Toulouse un bref élogieux de Pie X, publié dans *Bulletin*, 1904, p. 227.

1. D'abord par une petite note (15 janvier 1904, t. XXXVII, p. 443-444), puis par un grand article de M. Bricout (*Autour des fondements de la foi*, 1er février, p. 449-481, et 1er avril, t. XXXVIII, p. 244-272), où était garantie à nouveau la « sincérité inattaquable » de M. Loisy (p. 271).

2. Sur ces premiers épisodes de la controverse, voir la chronique du P. Pègues, *Revue thomiste*, mars-avril 1904, p. 90-112.

3. Novembre 1903, t. L, p. 405-407.

4. *Les derniers ouvrages de l'abbé Loisy*, *ibid.*, 1904, t. LI, p. 42-52. « Dans cinquante ans, prophétisait-il en terminant, les thèses de M. Loisy seront devenues, malgré tout, l'enseignement de l'Église. »

5. *Ibid.*, février 1904, p. 96-98. Voir de même L. Maury, *Un évolutionniste catholique : l'abbé Loisy*, dans *Revue de théol. et de phil. rel.*, 1904, t. XIII, p. 101-141, 197-241.

6. *The Gospel and the Church*, Londres, 1903.

7. *Evangelium und Kirche*, Mayence, 1904.

rouges » avait déjà trouvé des lecteurs sympathiques, voire même admiratifs.

En Angleterre, les catholiques libéraux se posaient en défenseurs actifs autant qu'enthousiastes [1]. Des anglicans conservateurs applaudissaient pareillement à l'effort de M. Loisy [2]. Une revue de grande information, la *Quarterly review*, y intéressait ses lecteurs par un long article très étudié [3]. Dans les colonnes du *Times* (20 et 25 janvier 1904), une discussion s'engageait, entre un apologiste masqué sous le nom de *Vidi* et un adversaire qui signait *Catholicus* — on a cru pouvoir l'identifier avec le franciscain D. Fleming — sur l'orthodoxie du savant français, et le problème y était encore repris par *Romanus* en date du 2 mars [4]. A plus forte raison les organes de gauche se montraient-ils favorables [5].

Nul ne prit à cette réclame une part plus considérable que le Révérend A. Leslie Lilley, *vicar* de Paddington. De même qu'il avait fait connaître aux lecteurs du *Guardian*

1. Ainsi W. Ward, dom Butler et W.-H. Kent dans le *Table*, d'avril 1903; W. Barry, Fr. von Hügel et G. Tyrrell dans le *Pilott*, décembre 1903-janvier 1904. Voir de même « Voces catholicæ », *The abbé Loisy and the catholic reform movement*, dans *Contemporary review*, 1903, t. LXXXIII, p. 385-412; *Professor Loisy and the teaching Church*, *ibid.*, 1904, t. LXXXV, p. 224-244. « A ce moment la pierre de touche pour nous tous était la foi en M. Loisy », témoigne Miss Petre, *Congrès de l'hist. du christianisme*, t. III, p. 234.

2. Tel le Rév. T.-A. Lacey dans une *lecture* faite à Oxford, le 27 novembre, 1903 et publiée bientôt en brochure, avec une introduction de lord Halifax, sous ce titre : *Harnack and Loisy*, Londres, 1904.

3. *The abbé Loisy and liberal catholicism in France*, janvier 1904, p. 268-245. Ces pages anonymes étaient d'un prêtre catholique, A. Fawkes, qui les a plus tard reproduites dans *Studies in modernism*, p. 48-78.

4. Résumé postérieur par E. Portalié, dans *Études*, 1907, t. CXII, p. 408-409.

5. Voir, sur *L'Évangile et l'Église*, la recension de Percy Gardner, dans *Hibbert Journal*, t. I, 1902-1903, p. 602-606; sur *Autour d'un petit livre*, *ibid.*, t. II, 1903-1904, p. 386-390, celle de *Romanus* (qui, d'après A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 139, serait le pseudonyme d'un prêtre); sur l'ensemble, H.-C. Corrance, *Progressive catholicism and High Church absolutism*, t. II, p. 217-234. L'année suivante, l'*Expositor* (avril 1905, p. 241-256) publiait encore à ce sujet un article de Ch.-A. Briggs : *Loisy and his critics*, tandis que, sous le titre d'*Anti-Loisy*, le *Church Times* du 16 juin couvrait d'injures ses contradicteurs, spécialement le P. Lagrange et P. Batiffol.

(18 février 1903) la *Question biblique* d'A. Houtin, il leur présentait avantageusement (25 février et 2 décembre) les deux petits livres de M. Loisy, tandis qu'il exposait dans le *Commonwealth* de mars les principales péripéties de la controverse que soulevait déjà le premier. Tout en rendant à la foi de l'auteur un hommage sans réserve[1], il déployait, dans l'analyse de son relativisme dogmatique et de son déterminisme historique, une acuité qui contraste avec l'aveuglement dont faisaient encore preuve tant de catholiques prévenus. *L'Évangile et l'Église* lui paraissait un livre révolutionnaire, et d'autant plus significatif à ses yeux qu'il exerçait une plus grande influence sur l'élite des prêtres et des laïques cultivés [2]. Quelques lignes postérieures [3] précisent le sens de cette révolution :

M. Loisy n'est pas plus satisfait que nous de cet esprit d'absolutisme... Il s'est constitué... le protagoniste tout à la fois intellectuel et spirituel d'une nouvelle réforme. Il est l'adversaire clairvoyant et tenace de cet absolutisme, dogmatique ou ecclésiastique, qui compromet, de nos jours, quels que soient les services qu'il ait pu rendre dans le passé, les fondements mêmes de la société des amis du Christ.

La controverse ne tarda pas à traverser les Alpes aussi bien que la Manche. Chez les théologiens de métier, les positions conservatrices furent défendues, dès la première heure, par les jésuites D. Palmieri [4] et G. Mattiussi [5], en attendant la réfutation entreprise par la *Civiltà cattolica* au cours de l'année 1904 [6]. Il est plus curieux de constater que, chez les représentants les plus qualifiés de l'école progressiste, l'accueil fait aux petits livres fut plutôt réservé [7]. Au

1. Voir *Modernism*, p. 56, 57, 187.
2. *Ibid.*, p. 64 et 75. Cf. p. 192.
3. Publiées dans le *Speaker* du 23 décembre 1905, elles sont reproduites dans *Modernism*, p. 93.
4. *Osservazioni sulla recente opera L'Évangile et l'Église*, Rome, 1903; puis *Esame d'un opusculo il quale gira intorno ad un piccolo libro*, Rome, 1904.
5. *Sul Loisy*, dans *Scuola cattolica*, 1903, p. 451-473.
6. *Il Vangelo di Alfredo Loisy e i fondamenti della fede*, t. I, p. 277-294, 537-553 ; t. II, p. 33-48, 136-147, 421-435, 656-674.
7. Voir « Irenicus », dans *Studi religiosi*, t. II, 1902, p. 475; S. Minocchi, *Cattolicismo moderno*, dans la *Rassegna nazionale* du 1er février 1903,

contraire, la presse profane se faisait volontiers louangeuse jusqu'au lyrisme [1].

S'il faut en croire la bibliographie copieuse tenue à jour par la *Biblische Zeitschrift* [2], l'Allemagne ne se serait ébranlée qu'assez tard. Cependant, dès la fin de 1903, *L'Évangile et l'Église* recueillait les sympathies de l'école libérale [3], tandis qu'il était critiqué par les exégètes conservateurs [4]. La publication d'une traduction allemande fut naturellement l'occasion d'interventions plus nombreuses et plus déterminées, dans les grands organes de la pensée catholique. Sans aller plus loin dans l'analyse de ses tendances, beaucoup lui savaient gré d'avoir bien réfuté M. Harnack.

Il n'est pas jusqu'aux protestants qui ne prissent intérêt au nouveau mouvement qui se dessinait dans l'Église de France. C'est ainsi que, dès 1903, le savant exégète H. Holtzmann croyait devoir signaler l'œuvre de M. Loisy aux lecteurs de l'*Historische Zeitschrift* [5], puis au moyen public des *Protestantische Monatshefte* [6]. Premiers indices d'une attention qui ne devait plus se ralentir.

Bruxelles, où s'exerçait maintenant son apostolat sécularisé, était trop près de la France pour que M. Hébert pût manquer de suivre l'évolution de son ancien ami. De fait,

reproduit *ibid.*, t. III, 1903, p. 466-467. En éditant en volume ses articles sur « l'essence du christianisme », sous le titre actuel : *Harnack e Loisy* (Florence, 1904), G. Bonnaccorsi s'occupait beaucoup plus de celui-là et se contentait d'affirmer vaguement (p. 16-18), non sans rapporter le jugement formulé par L. de Grandmaison, qu'il n'y avait pas lieu de suspecter la bonne foi de celui-ci.

1. Témoin l'article de F.-M. Pasanisi, *La crisi cattolica e l'abate Loisy*, dans *Rivista d'Italia*, janvier 1904, p. 113-126, qui évoquait à ce propos le souvenir historique de Galilée.

2. Voir 1903, t. I, p. 207-208, 415 ; 1904, t. II, p. 191, 212-213, 428-430.

3. Ainsi dans le supplément de l'*Allgemeine Zeitung*, 1903, n. 286-287, p. 513-515, 522-525, et le *Zwanzigste Jahrhundert*, où plusieurs articles s'échelonnent depuis novembre, n. 47, 49, 51-52. Sans oublier la réclame déjà faite à l'auteur dans G. Gazagnol, *op. cit.*, p. 204-243.

4. L. Fonck, *Evangelium, Evolution und Kirche*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1903, t. XXVII, p. 491-508, 684-701 ; J. Knabenbauer, *Die Evangelienkritik des abbé Loisy*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1904, t. LXVI, p. 145-165.

5. T. LV, p. 99-100.

6. T. VII, p. 172-173.

dans la *Revue de Belgique* du 15 novembre 1903 [1], il consacrait à ses « derniers livres » une recension assez étendue. Plus perspicace que bien des lecteurs catholiques, il y signalait (p. 294) la faiblesse et l'équivoque de cette « foi » sans bases historiques au nom de laquelle M. Loisy essayait de justifier l'évolution du christianisme depuis ses modestes origines. C'est pourquoi il concluait (p. 299) que ce mouvement de transformation progressive ne pouvait en rester là. Son terme logique devait être d'abandonner cette orthodoxie catholique à laquelle M. Loisy avait encore la faiblesse de tenir, pour « dégager l'unique nécessaire en remontant du ruisseau à la source, du mythe à la merveilleuse faculté d'idéalisation, la conscience humaine, qui l'a créé » [2].

Ainsi la publication des petits « livres rouges » était devenue un événement mondial. Et pour superficielle qu'elle fût, cette vague de curiosité achevait de rendre plus dramatique, chez les croyants, la question de leur valeur.

Ces discussions touchaient à des points trop essentiels pour que l'Église pût se dispenser de faire connaître son jugement. Quel que fût, en effet, le poids des savants catholiques par la voix desquels s'était affirmée la réaction du sens chrétien, le problème posé devant les consciences ne pouvait être résolu que par l'intervention de la suprême autorité ecclésiastique. Elle se fit attendre plus qu'on n'aurait pu le supposer.

De bonne heure, le nom de M. Loisy avait été porté en cour de Rome dans les négociations qui suivirent le fameux article de Mgr d'Hulst sur la question biblique [3]. Tout finit par une combinaison administrative, qui lui enlevait l'enseignement de l'exégèse pour ne lui laisser que celui des langues orientales. Les ouvrages postérieurs réveillèrent l'attention du Saint-Siège, qui pourtant recula devant les

1. T. cv, p. 292-299.

2. En vue de contribuer à cette œuvre, l'auteur publiait même sur la question une brochure populaire : *Comment M. l'abbé Loisy interprète les dogmes catholiques*, Bruxelles, 1904 (Bibliothèque de propagande, nos 25 et 27).

3. Voir *Choses passées*, p. 132-133.

sanctions [1]. Dans les premiers jours de février 1903, *L'Évangile et l'Église* ainsi que les *Études évangéliques* furent déférés à la Congrégation de l'*Index;* mais Léon XIII se serait opposé à la condamnation du second [2]. Est-ce à dire que le cas du premier aurait dès lors paru plus grave? Le pape cependant mourut avant d'avoir pris aucune décision [3]. Mais, sur les instances du cardinal Richard et d'autres évêques français, la solution allait survenir moins de six mois après l'avènement de Pie X [4].

A la date du mercredi 16 décembre 1903, le Saint-Office décidait que cinq des principaux ouvrages de M. Loisy seraient « inscrits dans l'*Index* des livres défendus », savoir : *La religion d'Israël, Études évangéliques, L'Évangile et l'Église, Autour d'un petit livre, Le quatrième Évangile.* Une lettre du cardinal Merry del Val à l'archevêque de Paris indiquait en ces termes le motif de cette mesure :

... Les erreurs très graves qui abondent en ces volumes concernent principalement la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, l'institution divine de l'Église, les sacrements [5].

1. Il a lui-même raconté depuis (*Choses passées*, p. 226-230) comment son volume sur les *Mythes babyloniens* avait été, dès 1901, dénoncé au Saint-Office. Mais l'intervention du cardinal Mathieu (cf. E. Renard, *op. cit.*, p. 300-301) et de Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 104) auprès du P. Lepidi avait arrêté l'affaire. A leurs efforts s'étaient aussi joints ceux de Mgr Mignot. Voir A. Loisy, dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 241. La dénonciation était venue du cardinal Richard. Voir *ibid.*, p. 244.

2. *Choses passées*, p. 255-256. Cf. A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 80, et la rectification de la p. 427.

3. « Nous dirons, un jour, quelle invraisemblable pression s'exerça alors sur Rome et de quels arguments on usa. » P. Batiffol, dans *Revue de théologie*, 1909, t. XVIII, p. 390. Mais l'auteur est mort sans avoir publié ces renseignements. « En tout cas, poursuit-il, le résultat fut acquis : Léon XIII temporisa..., et cette temporisation, de janvier à juillet 1903, était exploitée habilement comme une hésitation. »

4. Voir M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, Paris, 1924, p. 399-402. Les démarches contraires de Mgr Mignot, révélées par M. Loisy (*loc. cit.*, p. 244-245), n'obtinrent aucun résultat.

5. Texte dans A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 111-116, et *Choses passées*, p. 393-395. Le décret de l'*Index* fut porté le

Malgré le commentaire officiel du secrétaire d'État, cette censure était, à n'en pas douter, des plus bénignes. Elle suffisait néanmoins à marquer la portée doctrinale du débat. Après les théologiens et les évêques, Rome elle-même faisait savoir que les intérêts de l'Église y étaient engagés.

23 décembre et publié dans l'*Osservatore Romano* du 24. Aux ouvrages déjà nommés de M. Loisy il joignait *La question biblique* d'A. Houtin. Texte reproduit par ce dernier dans *La question biblique au XX*^e^ *siècle*, p. 112-113, et *Une vie de prêtre*, p. 307-308.

CHAPITRE IV

DÉBUTS DE GEORGE TYRRELL

Juste au milieu de l'effervescence provoquée chez nous par l'apparition des deux petits « livres rouges », un nouveau brandon incendiaire survenait de l'étranger. C'est, en effet, à ce moment précis que commencèrent à pénétrer dans les milieux catholiques de France le nom et l'œuvre d'un jésuite anglais, George Tyrrell (1861-1909), encore à peine connus et qui allaient désormais passer au premier plan [1].

I

Né à Dublin, le 6 février 1861, G. Tyrrell fut élevé dans le calvinisme. Mais il ne tarda pas à l'abandonner pour le catholicisme intégral.

Vers l'âge de quinze ans, la célèbre *Analogy* de Butler ouvrit son intelligence au sens des grands problèmes religieux [2]. Se sentant mal à son aise dans les cadres rigides de l'évangélisme, il se tourna d'abord vers la Haute-Église et subit l'influence d'un pasteur ritualiste, à l'âme d'apôtre et au mysticisme très indépendant, le Rév. Dolling, qui l'aida à retrouver la foi. Mais, si le ritualisme contentait son imagination, il n'apaisait pas les inquiétudes de sa raison éprise de certitudes [3]. C'est pourquoi le jeune homme résolut d'entrer dans l'Église catholique et de se donner à la Compagnie de Jésus [4] (1879).

1. Voir sur lui R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910, et surtout M.-D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1912, complété par *George Tyrrell's letters*, Londres, 1920.
2. *Autobiography and life*, t. I, p. 92-103.
3. *Ibid.*, p. 119-148.
4. *Ibid.*, p. 149-171.

Après ses années de probation et d'études, G. Tyrrell fut d'abord employé dans les œuvres paroissiales (1893-1894), puis chargé d'enseigner la morale au grand collège de Stonyhurst (1894-1896). Son admiration pour Newman ne l'empêchait pas alors d'être un ardent adepte du thomisme, au point que la ferveur excessive de ses convictions scolastiques lui fit bientôt retirer sa chaire [1].

Voué dès lors au ministère de la prédication et de la direction, il ne tarda pas à connaître le succès par sa manière forte et neuve de présenter la vérité chrétienne. Un premier petit volume de notes et méditations : *Nova et vetera* en sortit au commencement de 1897 [2]. Il fut bientôt suivi de deux volumes semblables : *Hard sayings* (1898) et *On external religion* (1899). Mais *Oil and wine* fut arrêté par la Curie de Westminster et ne put être imprimé qu'à titre confidentiel (1900) [3].

Entre temps, l'auteur avait publié quelques articles littéraires dans la revue des jésuites anglais, le *Month* (1885-1889). Sa collaboration y devint régulière à partir de 1896 et porta sur les sujets les plus divers de l'actualité religieuse. Il s'y révéla « le plus remarquable *essayist* des revues catholiques de langue anglaise [4]. » Les principaux de ses articles formèrent bientôt deux volumes [5], qui atteignaient une troisième édition en 1904. Dominées par une même intention apologétique, ces diverses publications tendaient à montrer que la foi catholique s'accorde avec les justes exigences de la pensée moderne. Tout semblait promettre à l'Église d'Angleterre une recrue digne de prendre rang à côté de ses plus illustres convertis.

Mais, chemin faisant, une transformation profonde s'était lentement accomplie dans la pensée de G. Tyrrell. La médi-

1. *Autobiography and life.*
2. « Ce livre, d'un accent très personnel, gagna d'emblée au Père Tyrrell l'admiration, la reconnaissance, la confiance des catholiques anglais. » R. Gout, p. 34.
3. Le meilleur de ses amis, Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 335), devait y découvrir bien plus tard « certains immanentismes inquiétants ».
4. J. Angot des Rotours, dans *Quinzaine*, 1900, t. XXXV, p. 141.
5. *The faith of the millions*, Londres, 1901.

tation de Newman avait ébranlé peu à peu son intellectualisme primitif au profit d'une philosophie plus souple, dont l'intuition était le principe et qui s'achevait normalement en relativisme. Son propre mysticisme et le contact des âmes le portaient à faire passer, en matière religieuse, la vie avant la vérité. Ce qui allait de plus en plus l'amener à établir entre la théologie et la foi une distinction qui deviendrait vite une séparation complète.

Tandis qu'il était dans ces dispositions, les circonstances le mirent en rapports avec Fr. von Hügel. Frappé de l'esprit qui régnait dans *Nova et Vetera*, celui-ci avait voulu faire la connaissance de l'auteur. Ce premier contact fut assez favorable pour que le baron lui confiât aussitôt l'âme de sa fille aînée, Gertrude, dont la foi traversait alors une crise [1]. Ainsi se nouèrent les liens d'une amitié qui ne tarda pas à devenir une collaboration et que le temps ne ferait qu'affermir [2].

Dans ce commerce le jésuite apportait sa largeur de vues, sa vive compréhension des problèmes intellectuels, sa finesse psychologique. Non sans une dangereuse exagération, le baron lui déclarait n'avoir trouvé nulle part d'esprit aussi pénétrant depuis Newman [3]. « Je ne puis pas assez vous dire, lui écrivait de son côté celui-ci [4], combien forte a été l'action exercée par votre amitié sur le développement de mon intelligence. » G. Tyrrell trouvait en lui un confident capable de sympathiser avec ses propres préoccupations, un critique exigeant et attentif à mener sa pensée jusqu'au bout d'elle-même, un maître en mesure d'élargir ses horizons et de stimuler ses recherches. C'est ainsi que Fr. von Hügel lui fit apprendre assez d'allemand pour lire les philosophes d'outre-Rhin, qu'il lui apprit à connaître l'école de l'« action » et du dogmatisme moral, qu'il l'ouvrit au problème biblique et à l'œuvre de M. Loisy.

Or la psychologie de G. Tyrrell le prédisposait à subir largement ces diverses influences. La philosophie de l'imma-

1. B. Holland, dans *Selected letters*, introd., p. 7-14.
2. Voir *Autobiography and life*, t. II, p. 85-97.
3. Lettre de 4 mars 1900, dans *Autobiography and life*, t. II, p. 89-90.
4. *Selected letters*, p. 12.

nence fit rapidement la conquête de son esprit que le dogmatisme de l'École ne satisfaisait plus; il se délecta dans M. Laberthonnière et se reconnut dans M. Blondel, dont il disait avoir anticipé les conclusions par une sorte d'harmonie préétablie [1]. Quant à la critique scripturaire, il en acceptait les résultats avec d'autant moins de contrôle qu'il y était plus incompétent.

En fait d'histoire et de sciences bibliques, Tyrrell ne fut jamais qu'un disciple, d'autant plus dépendant de ses maîtres nouveaux qu'il se méfiait davantage de ceux qu'il avait quittés... Comme c'est trop souvent le cas, il était aussi influençable qu'il était indépendant et jaloux de son indépendance, d'autant plus exposé par là-même à suivre inconsciemment les autorités de rencontre qu'il échappait davantage aux autorités légitimes [2].

En effet, « cet esprit si jaloux de sa pensée ne pensait guère que par suggestion d'autrui [3]. » Lui-même [4] ne s'est-il pas reconnu un « tempérament de caméléon »? Et pour servir de frein à cette impressionnabilité, il ne fallait pas compter sur le sens du magistère catholique : cette âme de converti retenait un fond irréductible d'individualisme. Dans l'Église, il avait « cherché, non pas une fin, mais un moyen »; elle ne lui paraissait pas être « en elle-même le vaste monde de la réalité spirituelle, mais l'entrée de ce monde [5]. »

Ce que G. Tyrrell avait bien en propre, c'était le besoin dangereux, fruit de sa culture théologique, d'aller d'un bond aux idées générales, et de systématiser sans trêve à propos de tous les faits qu'à tort ou à raison il tenait pour certains. « Si j'ai quelque don, écrivait-il, en répudiant le titre de « maître » que lui octroyait un admirateur italien, c'est une sorte de pouvoir féminin de sauter aux conclusions sans le

1. *Autobiography and life*, t. II, p. 91.

2. J.-V. Bainvel, dans *Études*, 1910, t. CXXIII, p. 741-742. On l'a représenté comme « se faisant... un peu au hasard, d'après le dernier ouvrage d'exégèse libérale traduit en anglais, une conception telle quelle des origines chrétiennes. » L. de Grandmaison, *ibid.*, 1915, t. CXLII, p. 99.

3. *Ibid.*, p. 768. Un de ses amis a pu le définir *a receptive Irishman.* A. Fawkes, *Studies in modernism*, p. 14.

4. *Autobiography and life*, t. II, p. 6. Cf. t. I, p. 101.

5. M.-D. Petre, *Modernism*, p. 55. Cf. L. de Grandmaison, *loc. cit.*, qui parle d' « un protestantisme inavoué, pallié, mais jamais éliminé. »

secours des prémisses, de deviner ce que l'histoire doit dire, de forger des hypothèses et des synthèses. » Puissance brillante assurément, mais qui risquait de se satisfaire en constructions fragiles, faute de reposer sur le fondement de sévères analyses. « Ce sont les circonstances et les difficultés qui m'ont mis en évidence malgré moi, continuait-il, et m'ont fait apparaître comme le chef d'un mouvement dont je ne suis, en réalité, que l'élève et le disciple. »[1]

D'autres dons le prédestinaient à ce rôle de « chef », qui devait, malgré tout, rester le sien. En effet, cette intelligence aussi prompte qu'inquiète et malléable s'alliait à une sensibilité vibrante, à une volonté généreuse jusqu'au plus complet oubli de soi, persévérante jusqu'à l'opiniâtreté, volontiers combative[2]. « Ame complexe, a-t-on dit, où l'amère obstination de l'Anglais se mélangeait d'ardeur irlandaise[3]. » Mais à ces traits de race il faut aussi ajouter la part d'une nervosité qui, au témoignage de Miss Petre[4], n'était pas loin d'être morbide, accompagnée d'une souplesse qui confinait à la « duplicité »[5]. Par où G. Tyrrell était exposé à tous les emportements[6], quitte à les racheter ensuite par de cruelles dépressions, sans être mis en garde par une foncière loyauté, qui s'affichait jusqu'au mépris de toute prudence, contre les artifices d'une certaine diplomatie.

En attendant que son activité publique fît éclater au grand jour les qualités et les tares de son tempérament, un sourd travail s'accomplissait dans son âme. La conviction s'était peu à peu formée chez lui que l'œuvre urgente était de combattre les formes usuelles de la philosophie religieuse et de la théologie — l'une et l'autre raidies dans un dogmatisme suranné qu'il fallait considérer comme respon-

1. Lettre du 31 décembre 1907, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 190-191.

2. « Il avait... le tempérament mystique, avec ses emportements, son dédain de la sécurité, son sens intuitif... Une fois parti, c'était un homme qui ne connaissait pas la voie de retraite. » M.-D. Petre, dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 238 et 229.

3. J. Beauclair, dans *Études*, 1910, t. CXXII, p. 565.

4. *Autobiography and life*, t. II, p. 22-24.

5. *Ibid.*, p. 8-9.

6. Fr. von Hügel lui-même devait en convenir, tout au moins après la mort de son ami. *Selected letters*, p. 166-168.

sable du malaise des intelligences — pour rétablir la foi chrétienne sur les bases de l'expérience intime et, en vue des besoins modernes, la réinterpréter en termes de vie [1]. C'est le système catholique tout entier qu'il s'agissait de refondre en fonction de ce qu'il croyait être les données acquises de la critique et, par conséquent, l'Église qu'il fallait réformer dans la mesure où elle s'attachait encore à des doctrines ou pratiques désuètes. A cet apostolat G. Tyrrell allait désormais consacrer toutes les ressources d'une plume fertile et d'une énergie tenace, qui ne voudrait plus connaître ni le découragement ni le recul.

II

Ces nouvelles tendances ne tardaient pas à se refléter dans les écrits de G. Tyrrell.

Dans le *Month* de novembre 1899, il publiait un petit article sur « les rapports de la théologie et de la piété, » dont on a pu dire depuis qu'il était « un abrégé, un compendium, comme un index analytique, comme une table des matières de ce qui a suivi [2]. » L'auteur y faisait le procès de la connaissance intellectuelle et montrait comment, dans l'ordre scientifique, dans l'ordre métaphysique surtout, nos concepts sont inadéquats à la réalité. Ainsi en est-il de la connaissance religieuse. Ce qui importe, ce sont les réalités où s'alimente l'expérience des âmes, et c'est pourquoi la révélation divine s'est faite « dans des conceptions et termes vulgaires, non dans une pensée et une langue philosophique : » Dieu laissait « à d'autres le soin de traduire la révélation, à leurs risques et périls, dans des formules plus conformes à leur goût. » A travers ces formules, « toute la mission protec-

1. Il allait être ainsi *properly the theologian of catholic modernism* (M.-D. Petre, *Modernism*, p. 135), mais théologien paradoxal dont tout l'effort consisterait à garantir la foi contre ce que le même auteur appelle (*ibid.*, p. 61) *the usurpations of theology*. Tout cela d'ailleurs moins par suite d'exigences intellectuelles que par besoin d'action. « Ce n'était pas en premier lieu un professeur ni un écrivain, c'était un prêtre et un apôtre... Son modernisme a été empreint d'un caractère apostolique. » M.-D. Petre, dans *Congrès* cité, p. 228 et 237.

2. R. Gout, p. 59. Cf. Fr. von Hügel, *Selected letters*, p. 166; M.-D. Petre, *Modernism*, p. 12.

trice de l'Église... est de conserver les idées exactes que le langage simple de Jésus-Christ avait fait naître chez ses premiers auditeurs. » La théologie ne doit donc pas oublier ce rôle secondaire qui est le sien. Sa règle est de se maintenir en état de subordination à l'égard du caractère fondamental de la révélation, qui est une *lex orandi* avant d'être une *lex credendi*. « Comme la science, ses hypothèses, ses théories, ses explications doivent cadrer avec les faits, les faits étant ici la religion chrétienne telle qu'elle est vécue par ses adhérents éclairés. » Sinon, elle perd toute valeur.

Vers la même époque, G. Tyrrell donnait au *Weekly register* (16 décembre 1899) un article intitulé : *A perverted devotion*, qui s'inspirait des mêmes principes pour le cas particulier de la « dévotion à l'enfer ». Autant l'auteur y admettait comme rationnelle la foi en la justice de Dieu et, avec elle, les sanctions qui en sont la suite, autant il critiquait les manières communes de présenter le châtiment infernal, qui lui paraissaient propres à développer chez les fidèles des sentiments de cruauté, en même temps qu'elles imposent à la raison le fardeau d'explications inacceptables. Contre cette sorte de rationalisme, il réclamait une place « pour un agnosticisme tempéré, agnosticisme, ajoutait-il, qui appartient, dirai-je, à l'essence de la foi intelligente [1]. »

Le premier article passa inaperçu ou fut pris en bonne part [2]. Mais le second suscita des critiques, de telle sorte que, bientôt après (juillet 1900), G. Tyrrell dût prendre une sorte de demi-retraite dans la lointaine maison de Richmond [3].

Dans cette paisible solitude, il garda ses mêmes préoccupations intellectuelles; mais, la liberté de sa plume étant dorénavant soumise à des entraves, il dut recourir à des subterfuges. C'est ainsi qu'un article de lui : *Docens discendo*, où il célébrait le rôle de l' « Église enseignée », traduction

1. R. Gout, p. 69-73. Cf. *Autobiography and life*, t. II, p. 112-118.

2. L'auteur put le réimprimer en paix dans *The faith of the millions*, t. I, p. 228-252. Fr. von Hügel, qui en avait bien vu la portée, le trouvait d'autant plus « splendide » et se félicitait que la Compagnie donnât à de telles choses son « laissez-passer ». Lettre du 8 octobre 1899, écrite après lecture des épreuves, dans *Selected letters*, p. 77.

3. *Autobiography and life*, t. II, p. 118-130.

en langage théologique de l'action individuelle, parut anonyme dans le *Weekly register* du 19 juillet 1901 [1]. Puis, pour conserver le contact avec son public, il eut recours à des publications ésotériques dissimulées sous des noms d'emprunt.

A cette époque remonte, en effet, la composition de deux opuscules où G. Tyrrell allait donner à ses doctrines novatrices leur forme la plus complète et la plus grave. Ils furent signés de pseudonymes, l'un de désinence allemande, l'autre, sans doute pour varier le jeu ou dépister les indiscrets, de facture française, savoir : « Dr Ernest Engels », *Religion as a factor of life*, in-16 de 78 p. Exeter, Pollard (1902); puis « Hilaire Bourdon », *The Church and the future*, in-16 de 192 p. (sans nom de lieu), 1903 [2]. Les deux font connaître les pensées de G. Tyrrell à ce moment décisif.

Reprenant pour les développer les thèmes de l'article sur les relations de la théologie et de la piété, le pseudo-Engels construisait en quelques pages toute une philosophie de la religion et du christianisme. D'après un mot de saint Augustin : *Nihil aliud* [*sunt homines*] *quam voluntates*, il ramène tout l'essentiel de la nature humaine à ses aspirations morales. Mais celles-ci donnent à la conscience l'impression d'une loi qui la domine : ce « sens de l'absolu » constitue la religion. Plus tard seulement l'intelligence s'efforce de se représenter cet « absolu » sous forme de concepts. Elle ne peut d'ailleurs aboutir qu'à des symboles; mais ce n'est pas leur valeur de représentation spéculative qui importe : il suffit que par là soit efficacement dirigée la vie de l'âme (p. 6-7). Il en est de la religion comme de nos schèmes de la nature, qui sont

1. Mgr Mignot, qui ignorait sans doute l'identité de l'auteur, s'en est réclamé dans son discours sur « la méthode en théologie ». Voir *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 314-316.

2. Le dernier portait expressément cette mention : « imprimé seulement pour la circulation privée ». Mais le premier avait aussi le même caractère clandestin. « Il fut tiré à trois cents exemplaires, que l'auteur distribuait avec précaution à ceux qui pouvaient s'y intéresser. » *Autobiography and life*, t. II, p. 176. Mais ce que ne dit pas le biographe, c'est que le livre était en vente et s'obtenait régulièrement par les libraires de Londres.

Il va de soi que Fr. von Hügel était dans le secret et s'employait à la propagande. *Selected letters*, p. 110 et 128.

« spéculativement faux, mais pratiquement vrais » (p. 8). Ce que l'intelligence ne donne pas, la volonté le fournit. De même que c'est dans l'action que nous percevons la réalité de notre être, la vie morale nous fait sentir Dieu comme la suprême volonté à laquelle notre libre arbitre doit se soumettre pour l'aimer et le servir : toute la religion est là (p. 10-12; cf. p. 16-22).

Le propre du monde religieux est de ne se manifester à l'âme que progressivement : c'est ce qu'on appelle la « révélation ». Mais chaque révélation entraîne le désir d'une autre et l'effort pour la provoquer : c'est en quoi consiste l'inspiration. Ces deux phénomènes se retrouvent partout et l'on peut, de ce chef, considérer toutes les religions comme le canevas grossier sur lequel Dieu brode et retouche perpétuellement son image. La révélation appartient spécialement aux prophètes, auxquels les âmes moins favorisées doivent recourir comme aux maîtres de la vie spirituelle (p. 13-15). Nulle part cette maîtrise ne se manifeste mieux que dans les grands inspirés d'Israël, dont l'Église a recueilli et élargi la tradition (p. 15-16, 22-23). Par sa prédication de l'amour divin, du Christ-Dieu auquel nous sommes incorporés et de la grâce qui habite en nous (p. 24-30), par ses rites sacramentels et surtout par l'eucharistie (p. 30-31), elle est l'éducatrice par excellence des volontés, le guide des âmes vers une vie plus haute (p. 32-37), et c'est en cela que consiste son éternelle valeur.

Cette synthèse était suivie de quelques notes explicatives, où l'on voit apparaître des citations de M. Blondel. La note 8 exposait que la révélation est, en somme, un fait tout personnel, mais que chacun doit soumettre ses expériences intimes à la révélation publique (p. 48-49). Celle-ci est indispensable pour contrôler nos propres intuitions; mais elle ne représente pas pour autant une vérité absolue. En effet, l'auteur lui appliquait aussitôt la parole de l'Évangile : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien », « la chair » étant l'ensemble des conceptions intellectuelles dont le christianisme s'est chargé au cours des âges, tandis que « l'esprit » réside dans sa perpétuelle fécondité religieuse (note 10, p. 50-51). Un appendice (p. 57-78) venait à l'appui de cette distinction entre la science et la foi, qui dégageait les vérités

morales contenues sous les formules du *Credo* chrétien, et concluait que le devoir de chacun est de s'attacher à ces vieux symboles, tout comme un sujet loyal obéit à la loi de son pays tant qu'elle n'est pas changée en une meilleure. Dogmes et institutions sociales participent au même respect, mais aussi à la même relativité.

A cette philosophie du symbolisme religieux, qui restait, avec « Ernest Engels », sur les hauteurs et parfois dans les nuages de l'abstraction, « Hilaire Bourdon » allait donner quelques compléments concrets en ce qui concerne l'Église et l'attitude du croyant à son endroit. Il commençait par constater la complète faillite du catholicisme. Celui-ci, en effet, est établi tout entier sur le postulat d'un privilège du corps ecclésiastique pour la conservation d'un dépôt doctrinal. Or l'exégèse moderne a détruit, faits en mains, l'inerrance de la Bible et, avec elle, les miracles sur lesquels on fondait l'infaillible autorité de la doctrine du Christ (p. 7-19). Que reste-t-il de celle-ci quand l'Évangile se réduit à la prédication de la parousie prochaine? L'histoire des dogmes n'est pas moins fatale à la continuité de la tradition ecclésiastique, à moins de pousser la théorie du développement bien au delà de ce qu'autorise la théologie reçue (p. 19-22). D'où la ruine de ce système d'autorité despotique d'après lequel l'Église est concentrée dans la Curie romaine, et celle-ci dominée par « une petite clique » de théologiens (p. 29), qui prétendent trancher au nom d'un certain *a priori* des problèmes complexes dont ils ignorent les données [1].

Cette satire du présent avait pour but de préparer ce qui paraissait à l'auteur l'avenir, savoir « une refonte libérale du catholicisme ». Il posait en principe que la religion est un esprit. L'Église ne fait pas exception; car elle est l'héritière du Christ qui a donné au monde un esprit et non une doctrine, la continuatrice des Apôtres qui présidaient à l'effusion de l'Esprit dans les premières communautés. Ce qui exclut l'idée d'une Église qui serait l'institut officiel de la vérité pour en faire l'école de la charité divine ici-bas (p. 33-84).

1. Sa correspondance de l'époque traduit la même amertume et le même pessimisme à l'égard de l'Église. Voir *G. Tyrrell's letters*, p. 78, 82-84, 95, 108-109.

Mais cette vie de charité s'exprime en conceptions mentales qui sont les dogmes (p. 87), et les dogmes servent à leur tour à guider cette vie (p. 89) : l'Église les propose à ses enfants pour éveiller et développer en eux l'esprit qui leur donna naissance (p. 91). A ce titre, ils sont une « approximation infaillible » de la vérité surnaturelle ; mais, comme expression de la vérité divine, ils ne sont qu'une « approximation nécessairement faillible » (p. 95) et il faut, en conséquence, les entendre selon l'esprit, non selon la lettre. L'Église a pour mission de traduire en formules les inspirations que la vie divine entretient au cœur de ses membres ; mais l'autorité suprême appartient au *consensus fidelium* (p. 101) [1].

Aussi l'Église officielle, telle qu'elle est aujourd'hui conçue, est-elle vouée à une radicale impuissance, dont les commencements sont déjà visibles (p. 114-123). Sous sa lourde enveloppe, elle n'en représente pas moins l'idée nécessaire d'un christianisme organisé ; elle est le corps où l'on peut retrouver l'esprit du Christ, à condition de dépasser les formes de son enseignement pour remonter à la foi qui l'anime (p. 142-150). C'est pourquoi le devoir du catholique libéral est de ne pas rompre avec elle, mais, au contraire, de rester dans son sein pour travailler à sa transformation (p. 155-163). H. Bourdon regrettait que les réformateurs du XVIe siècle ne fussent pas demeurés dans l'Église, où, lentement mais sûrement, ils auraient fait meilleure besogne que le concile de Trente (p. 161). Les catholiques d'aujourd'hui qui sentent le besoin d'une réforme ne doivent donc pas renouveler cette faute : ils se contenteront de rompre avec les errements de l'autorité officielle [2]. Que si pourtant il leur arrivait d'être violemment rejetés par « le fanatisme officiel », ils se consoleront en pensant que, « retranchés du corps de l'Église, ils appartiennent plus étroitement que jamais à son âme et que,

1. Dire que le pape est infaillible, c'est seulement faire de lui l'interprète autorisé de la foi des fidèles (p. 108-109). Cf. *G. Tyrrell's letters*, p. 70. Il n'y a pas d'autre règle de foi que l'esprit du Christ qui vit dans l'Église, et s'exprime en symboles intellectuels perpétuellement renouvelés, suivant les besoins de la vie spirituelle (p. 112-113).

2. Ce faisant, ils ne sont pas plus déloyaux envers l'Église que les citoyens qui combattent leur gouvernement dans la conviction de mieux servir le pays (p. 159-160).

séparés de la communion visible des fidèles, ils ne peuvent pas être séparés de l'amour du Christ et de la communion de l'humanité. » (P. 163.)

Un épilogue concluait, en termes nerveux, que la question n'est plus aujourd'hui de réconcilier les dogmes avec la science ou l'histoire, mais d' « abandonner franchement la théorie usuelle de l'inerrance en faveur d'une plus large, d'assouplir la conception de la vérité en matière dogmatique, de modifier nos vues sur la prétention de l'Église à l'infaillibilité parallèlement à l'attitude qu'il a bien fallu adopter à l'égard des saintes Écritures. » (P. 192.) Et l'auteur convenait volontiers que ce programme était hétérodoxe au point de vue de la théologie courante. Mais il défiait celle-ci de résoudre autrement l'ensemble des difficultés qui se posent devant la conscience de tout croyant éclairé [1].

Visiblement l'ascendance protestante de G. Tyrrell revivait chez « Hilaire Bourdon ». Comment ne pas voir que cette théologie ne faisait guère que jeter un voile de mysticisme sur les exigences du libre-examen individuel, qui, pour être devenu agnostique, n'en restait pas moins impérieux? Dans une lettre de 7 mars 1902 [2], l'auteur n'écrivait-il pas qu'une *liberal infusion of protestant ideas* est « le besoin criant » du catholicisme d'aujourd'hui?

Par analogie avec les « petits livres rouges », l'opuscule d' « Hilaire Bourdon » a été appelé « le petit livre gris du moderniste anglais [3]. » Et l'assimilation est exacte au fond; mais il y a cette différence que ceux-là furent jetés dans un public fiévreux, où ils provoquèrent les plus violents remous, tandis que celui-ci, distribué sous le manteau à un petit groupe d'affidés, put faire discrètement son chemin sans presque attirer l'attention.

Contrairement à l'impression de M. R. Gout [4], il paraît que le secret d'« Hilaire Bourdon » fut bien gardé, au point que même les jésuites anglais n'apprirent son existence que

1. On trouve de semblables idées dans les lettres que l'auteur échangeait alors avec M. Loisy ou avec Fr. von Hügel au sujet de ce dernier. Voir *G. Tyrrell's letters*, p. 80-85. Cf. p. 97-99, 104-105.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. R. Gout, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 92.

plus tard et par des sources étrangères [1]. Quant au « Dr Ernest Engels », il disparut sans bruit après avoir accompli le même travail silencieux. Mais sa brochure eut la chance inespérée de revivre au grand jour. Sauf quelques légers amendements dans le fond et des transpositions assez considérables dans la forme, elle constitue la substance du volume que G. Tyrrell publiait en 1903, avec le *Nil obstat* de la Compagnie, sous le titre de *Lex orandi* [2]. Livre que sa composition amorphe et sa rédaction savamment complexe rendaient difficile à comprendre et qui put d'autant plus aisément être bien interprété. Un critique observait bien qu' « il n'y a pas de grandes différences de pensée et de manière entre le livre du Père Tyrrell et certaines œuvres de M. Loisy [3]. » Mais cette voix resta isolée. L'ardent mysticisme de l'auteur fit passer sur les équivoques de ses formules et, dès janvier 1904, *Lex orandi* atteignait sa seconde édition.

Comme pour achever de donner le change, G. Tyrrell écrivait dans le *Month* (janvier 1904), sous le titre de *Semper eadem*, un article, destiné à devenir célèbre dans son histoire, qui exposait le conflit de la théologie conservatrice et de la théologie libérale, en opposant à la fixité de celle-là, dans l'interprétation d'un dépôt doctrinal toujours identique, les subtilités de celle-ci pour déguiser, sous le nom de développement, les brèches qu'elle fait à la continuité du dogme [4]. Cette opposition des deux écoles était conduite avec une telle apparence d'objectivité, que l'idée ne venait pas au lecteur sans défiance que l'auteur pût ne pas se rattacher à la première. En réalité, ce qu'il voulait, c'était montrer tout à la fois la faillite de l'école conservatrice par l'intransigeance de ses prétentions et l'inconsistance de la théorie newmanienne du développement par les artifices auxquels il la voyait condamnée dans son héroïque entreprise de concilier

1. *Autobiography and life*, t. II, p. 188. Il résulte d'une lettre publiée dans *Demain* (1er juin 1906, p. 11) que l'auteur se proposait « de corriger et d'augmenter » cette brochure « à une date indéterminée encore ». Ce projet ne fut jamais réalisé.

2. Voir *Autobiography and life*, t. II, p. 184-185.

3. *Church quarterly review*, avril 1904, p. 227.

4. L'article est reproduit dans *Through Scylla and Charybdis*, trad. fr., p. 87-108.

l'inconciliable. Mais ce jeu subtil ne fut alors aperçu que de quelques initiés, et l'article passa pour un hommage à la tradition conservatrice à l'encontre des innovations d'une critique égarée [1].

Au total, soit par l'ignorance où l'on était de ses manifestations les plus compromettantes, soit par les illusions qu'on pouvait encore se faire sur les autres, l'évolution funeste de G. Tyrrell restait inconnue pour le grand public, voire même pour la plupart de ses amis. Parce que rien n'était encore altéré de sa situation dans l'Église, rien non plus ne paraissait prêter aux soupçons dans la rectitude intime de sa foi.

III

Bien que sa langue et son genre d'activité dussent plutôt restreindre aux milieux anglais l'influence de G. Tyrrell, sa réputation n'avait pas tardé à franchir la Manche et, dès les premières années du siècle, son nom, sinon l'ensemble de son œuvre, commençait à être connu chez nous.

C'est son article sur les rapports de la théologie et de la piété, qui semble avoir tout d'abord attiré sur lui l'attention de ceux qui aiment suivre le mouvement des idées hors de nos frontières. « En France, le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, fut le premier à le signaler [2]. » Tout en relevant « que dans la pensée du R. P. il y a plus d'une inconscienté équivoque et que l'expression n'en est pas toujours juste, » on y donnait de son étude une longue analyse et de larges extraits qui en marquaient l'importance [3].

A ce même travail la *Revue du clergé français*, sous la signature de V. Duboisset, allait bientôt consacrer une étude *ex professo* pour en dégager les tendances et en montrer l'intérêt [4].

1. Sur cette affaire, voir R. Gout, p. 107-112; *Autobiography and life*, t. II, p. 210-223.

2. R. Gout, p. 63. Voir le n° de février 1900, p. 60-64.

3. Cette note fut aussitôt reproduite, bien entendu sans les réserves initiales, dans la *Quinzaine* du 16 mars, t. XXXIII, p. 279-283.

4. N° du 15 avril 1900, t. XXII, p. 390-401. On y signalait (p. 390) « une réaction très nette contre un intellectualisme exagéré et contre l'abus de la spéculation théologique », réaction analogue à celle qui se faisait chez nous dans l'ordre scientifique et métaphysique sous l'action des Duhem et des Bergson.

Les *Annales de philosophie chrétienne* faisaient mieux encore, puisque l'article y bénéficiait d'une traduction intégrale [1]. Du premier coup, G. Tyrrell prenait, en France, rang de docteur.

Tandis que les théologiens s'arrêtaient à ses vues spéculatives, le grand public était initié à la valeur religieuse de son œuvre par un article du baron J. Angot des Rotours [2]. On y louait sa manière si prenante de ramener la foi chrétienne à la vie intérieure de l'âme, sans pourtant sacrifier ses formes extérieures qui tiennent aux conditions de notre nature. Et l'on ne manquait pas d'y noter l'apologétique spéciale qui résultait de ce mysticisme : « méthode d'expérience intérieure » (p. 147), qui complète, si elle ne les supplée, les essais de démonstration dialectique, en prenant « son point d'appui dans ce que l'on pourrait dire naturellement chrétien en l'âme » (p. 155). La dogmatique de l'auteur y était pareillement caractérisée par son sens du mystère et son opposition à l'intellectualisme superficiel de « ceux qui tendraient à ne voir dans la religion surnaturelle qu'un système de notions parfaitement évidentes et presque de sens commun » (p. 152). Pour toutes ces qualités, le nom de G. Tyrrell était déjà mis en parallèle avec celui de Newman (p. 155) et l'on jugera du ton de l'éloge par ces lignes du début (p. 142) : « Ce converti de l'anglicanisme n'ayant guère dépassé la quarantaine, c'est une joie de songer à tout ce qu'il nous fait encore espérer. »

Quand G. Tyrrell, l'année suivante, eût réuni dans *The faith of the millions* les articles dispersés en diverses revues par sa plume féconde, le volume fut chaleureusement présenté chez nous par un prêtre déjà très attentif aux manifestations de la pensée catholique en Angleterre, M. Ernest Dimnet [3]. Quelques critiques sur la forme faisaient d'autant plus ressortir la haute estime que l'auteur portait au fond. Son œuvre y était finalement caractérisée (p. 372) comme « de l'apologétique hors rang », mais « bien autrement efficace

1. *Théologie et religion*, mars 1900, nouv. sér., t. XLI, p. 625-641.

2. *La religion intérieure d'après un jésuite anglais*, dans *Quinzaine*, 15 juillet 1900, t. XXXV, p. 141-157.

3. *Une meilleure voie*, dans *Revue du clergé français*, juin et juillet 1902, t. XXXI, p. 5-23, 129-149, 351-372.

que la théologie raisonnante ». Car « derrière le théologien on ne tarde guère à trouver l'homme : un homme de bien et un homme de cœur » [1]. Si ces diverses informations étaient peu de chose pour connaître la littérature déjà considérable de G. Tyrrell et plus encore pour en dégager l'esprit, elles suffisent à faire voir quelle atmosphère de sympathie entourait dès lors le nom du jésuite anglais.

Avec ses œuvres signées, ses publications pseudonymes devaient également franchir le détroit. La brochure d' « Hilaire Bourdon », au témoignage de Miss Petre [2], fut distribuée en France et G. Tyrrell correspondait avec un prêtre à son sujet [3]; mais il ne semble pas que personne en ait saisi le public. Celle d' « Ernest Engels », au contraire, fut de bonne heure signalée à l'attention du continent.

En Italie, elle était citée par G. Vitali dans la *Rassegna nazionale* du 16 février 1903. Peu après, chez nous, un chroniqueur ecclésiastique, abrité sous le pseudonyme de « Jules Dalbret », la recensait en ces termes dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* [4] :

On trouvera dans cet opuscule un exposé très savoureux des conditions psychologiques, permettant à la religion et à la mystique chrétienne d'entrer comme un élément de vie morale dans l'âme individuelle et vivante.

D'autres en eurent également connaissance, qui ne manquèrent pas d'en apercevoir les dangers. C'est ainsi que, seul sans doute de la presse théologique, le *Bulletin* de Toulouse, sous la signature du sulpicien Eugène Franon, lui consacrait un article pour en dénoncer les tendances [5]. Mais la *Revue du clergé français* crut devoir accorder à « Engels » sa

1. La même année, le public français put goûter pour la première fois un ouvrage complet de G. Tyrrell : *La religion extérieure*, traduit de l'anglais par Augustin Léger, Paris, 1902. « Cette traduction... de tous points excellente » (R. Gout, p. 7) reçut aussitôt les éloges de P. Despreux, dans *Revue du clergé fr.*, 1er septembre 1902, t. XXXII, p. 52-54.

2. *Autobiography and life*, t. II, p. 188.

3. *Letters*, p. 89.

4. Juillet 1903, t. VIII, p. 414.

5. *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*, juin 1903, p. 157-166. Accusé d'indélicatesse par G. Tyrrell pour avoir abusé d'une publication confidentielle, E. Franon précisa comment il avait pu se procurer

protection discrète contre les coups de son sagace critique[1].

« A ce pseudonyme, sous lequel il [l'auteur] a jugé prudent de se dissimuler, écrivait Eug. Franon (p. 157), nous pourrions substituer son nom. » C'est dire qu'on n'ignorait pas, à Toulouse, l'identité du pseudo-Engels. Néanmoins le nom de G. Tyrrell n'y était pas encore mal famé, puisque son confrère E. Portalié, dans le mémoire même où il combattait l'évolutionnisme agnostique de M. Loisy, s'il rapprochait à son tour de l'exégète français « la brochure d'Engels »[2], citait une page entière de son *Semper eadem*[3], avec un éloge très appuyé pour ce « remarquable article du *Month* ».

De ces menus incidents, qui prennent de l'importance dans les perspectives du prochain avenir, il résulte que, sans être proprement mêlée à la grande crise française des années 1902-1903, la personnalité de G. Tyrrell commençait à être dès lors suffisamment connue, pour que les uns aient pu pressentir en lui un allié et les autres deviner un nouvel adversaire. Plus tard, la révélation de ses œuvres clandestines, jointe à ses propres aveux, permettra de voir tout ce dont il est redevable à la philosophie de M. Blondel et de son école ainsi qu'à l'exégèse de M. Loisy. En attendant, il pouvait à bon droit passer pour un penseur autonome, et seuls quelques affidés étaient admis à savoir combien cet apologiste mystique promettait de rendre avec usure à la cause novatrice tout ce qu'il avait reçu de ses initiateurs.

l'ouvrage par les voies normales de la librairie. Voir *Demain*, 27 avril, 18 mai, 1er juin, 13 et 27 juillet 1906.

En réponse au pasteur R. Gout, qui avait repris à son compte cette vieille calomnie, P. Batiffol a confirmé le témoignage de son collaborateur, ajoutant que la brochure d' « H. Bourdon », connue « dès septembre 1904 » par voie de communication bénévole, ne fut, pour ce motif, l'objet d'aucune mention dans le *Bulletin*. Voir *Revue de théologie*, 1909, t. XVIII, p. 391-392.

1. No du 15 juillet 1903, t. XXXV, p. 443.

2. *Bulletin de litt. eccl.*, février-mars 1904, p. 117 et 122.

3. *Ibid.*, p. 113-114.

CHAPITRE V

AVÈNEMENT DU MODERNISME

Il faut cependant réunir par la pensée, pour en dégager le caractère, les phénomènes épars dont l'analyse nous a permis de relever les manifestations successives dans le temps. A travers leur apparente diversité, comment n'en pas apercevoir l'unité de convergence et de signification? On put se faire illusion à l'époque : après un quart de siècle, il est impossible de ne pas reconnaître que ce qu'on appellera bientôt le modernisme était né..

I

Ce fut toujours pour l'Église une condition de vie que de s'adapter au temps et au milieu sur lesquels elle devait agir. Dans ce sens, elle fut toujours moderne et sa valeur éclate précisément dans le fait qu'elle s'est, en toutes circonstances, montrée capable de l'être effectivement. Mais il est des moments où ce besoin semble davantage se faire sentir : le début du siècle fut, à n'en pas douter, de ceux-là.

On a beaucoup parlé des tournants de l'histoire : à tort ou à raison, beaucoup de croyants se persuadèrent alors qu'ils en vivaient un. Notre époque leur paraissait avoir introduit, dans tous les ordres de la pensée et de l'action, des modifications suffisamment importantes pour que l'Église dût en tenir compte. Ce qui comportait pour elle la nécessité de certains abandons et la franche acceptation de certaines nouveautés, sous peine de compromettre l'efficacité de son apostolat spirituel auprès de nos contemporains. Aussi n'était-il question, un peu partout, que d'aller au-devant des aspirations modernes et des moyens à prendre pour cela.

Rarement sans doute il y eut un entraînement aussi général vers l'idée d'une adaptation du catholicisme au temps présent, et le petit air de révolution à l'égard des pratiques régnantes que prenait forcément ce programme n'était pas pour rebuter les jeunes de tous les âges.

Cette tendance, qu'on retrouve alors dans toute la catholicité, explique les initiatives qui surgissaient çà et là et les sympathies que leur témoignait volontiers le public. Mais les formes en étaient différentes avec les individus et les pays. Tandis qu'un vent de libéralisme anti-ultramontain ne cessait d'agiter une partie notable du haut personnel universitaire en Allemagne, et d'y faire éclore des projets superficiels de réformes dans l'éducation des clercs et les routines du gouvernement ecclésiastique, que les démocrates de partout s'éprenaient d'apostolat social, un mouvement plus profond était en train de se produire chez quelques représentants de l'élite laborieuse du clergé de France et d'Angleterre. C'est le fond même de la pensée chrétienne qu'il s'agissait ici de réformer.

Des prêtres que leurs talents ou leurs fonctions mettaient en évidence, que leurs travaux, à ne regarder que le dehors, permettaient de ranger parmi les plus loyaux serviteurs de l'Église et les meilleurs apologistes de sa foi, prenaient vivement à cœur la cause du progrès scientifique. Au nom de la philosophie, de l'exégèse, où ils étaient passés maîtres ou comptaient du moins comme d'honorables autorités, ils proclamaient l'obligation d'ouvrir les cadres de la théologie traditionnelle aux acquisitions du savoir moderne. Cet appel ne pouvait qu'être entendu favorablement. Pour une Église qui a la charge d'une doctrine, la tâche la plus urgente n'est-elle pas de se maintenir au niveau du développement intellectuel?

Entre ces hommes, divers d'origine et d'éducation, des relations personnelles ou épistolaires très assidues établissent dès maintenant des liens étroits. A défaut d'une école, ils forment un groupe assez homogène, dont les membres se connaissent et savent, à l'occasion, se soutenir. Sans parler de M. Hébert, qui ne fut, en somme, qu'un isolé, M. Loisy était, dans la petite phalange, le cerveau qui pense, G. Tyrrell le cœur qui vibre et la main qui agit, tandis que

Fr. von Hügel restait le secret animateur de l'un et de l'autre. Autour d'eux, une presse amie se révélait prête à les soutenir, l'Italie surtout leur préparait de bruyants adeptes et P. Sabatier inaugurait son rôle de colporteur *ad extra*.

Il n'est pas douteux que tous les organes essentiels qui allaient grandir dans la suite ne fussent dès lors parfaitement constitués.

II

Derrière cette façade, qui pouvait passer pour brillante, s'abritaient des réalités qui l'étaient moins. Aux indices qu'on pouvait apercevoir dès cette époque, les révélations postérieures ont ajouté des compléments d'information dont l'histoire doit recueillir ici le bénéfice rétrospectif. Qui eût alors voulu soupçonner que ces propagateurs des méthodes nouvelles en fussent les premières victimes? Telle était pourtant la vérité, qui se laissait déjà lire entre les lignes de leurs écrits publics, qui s'affichait plus nettement dans leurs œuvres clandestines, sur laquelle, en tout cas, eux et leurs amis ne nous ont pas ménagé depuis les éclaircissements.

Sous l'action de causes qui relèvent d'une psychologie spéciale à chaque cas individuel, mais qui trahissent, au fond, l'action combinée de la critique historique et philosophique, plusieurs de ces âmes s'étaient rapidement vidées de la croyance au surnaturel chrétien. Il leur apparaissait que le dogme catholique est décidément incompatible, dans sa formule reçue, avec les résultats les plus certains de la science contemporaine, et ne peut avoir de sens que comme expression symbolique de l'idéal spirituel poursuivi par l'humanité. Mais, si leur intelligence s'est détachée de la foi traditionnelle, leur cœur reste encore attaché à la vieille Église et c'est en vue de la servir, de faciliter son action sur le monde moderne, qu'ils la veulent peu à peu dégager des ornières où s'épuise jusqu'à présent son effort. Au lieu donc de la quitter, ils travaillent, chacun suivant ses moyens, à la pousser dans le sens de l'évolution qu'ils ont eux-mêmes réalisée, sans la croire contraire à son esprit essentiel sinon à la lettre de son enseignement, et qui leur

paraît le seul moyen de conserver au XXe siècle naissant le bienfait séculaire de sa mission.

Cette subtile combinaison de conscience échappe d'ailleurs au public, qui ne voit en eux que les promoteurs de la salutaire rénovation dont tout le monde ressent alors un vague désir. Il n'en est pas moins vrai qu'un malentendu s'établissait de ce chef entre eux et la plupart de leurs disciples, qui tendait à faire de leur apostolat un trompe-l'œil et peut-être un guet-apens.

Dans ces conditions, il est clair qu'on n'a plus le droit de s'arrêter à des déclarations de surface, destinées à donner le change ou à ménager les transitions nécessaires. Aux observateurs attentifs, certains signes montraient déjà que la qualité de leur orthodoxie était au moins douteuse. Mais ce qu'il fallait alors deviner s'étale maintenant au grand jour. Il n'est besoin que de recueillir les textes où les intéressés ont pris soin de nous faire connaître ce que furent leurs plans. Libre à chacun de les apprécier — et il est inévitable que ce jugement diffère suivant les positions dogmatiques adoptées au préalable. Mais tout d'abord faut-il connaître les pièces du procès, et le critique le plus exigeant ne saurait ici contester la valeur de la source, qui est le propre témoignage qu'après le dénouement de l'affaire la partie en cause s'est à elle-même rendu.

Sans proprement avoir de système arrêté, ils poursuivent un même but, qui a été rétrospectivement défini en ces termes par le plus autorisé d'entre eux :

Avertir l'Église enseignante qu'elle était en train de se compromettre à fond; que le catholicisme ne pouvait se maintenir qu'en se délivrant de l'autoritarisme qui stérilise la vie religieuse, de l'esprit de dogmatisme intransigeant..; que le salut pour l'institution catholique était dans le mouvement de la vie, dans la marche avec le siècle, non dans une lutte aveugle et désespérée contre la pensée et contre la société modernes.

Or de cette « marche avec le siècle » la condition *minima* était d' « éliminer la notion du dogme absolu et aussi la notion absolue de l'autorité, le despotisme de la formule et le despotisme du pape [1]. »

1. A. Loisy, dans *Revue historique*, juillet-août 1911, t. CVII, p. 391-392, reproduit dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1911, nouv. sér., t. II, p. 601.

« Il ne paraît pas, continue M. Loisy, que ce programme fût tellement absurde, ni même impraticable. » En tout cas, sa parole nous garantit qu'il fut conçu. « Lire Tyrrell, précise-t-il, et, si l'on veut, *L'Évangile et l'Église* [1]. » Et il est bien évident qu'on ne saurait ici plaider l'inadvertance. « Les modernistes intellectuels, assure le même témoin [2], étaient préoccupés d'une transformation doctrinale à laquelle ils travaillaient consciemment. »

De ces modernistes conscients, le type le plus achevé fut certainement G. Tyrrell [3]. Au témoignage objectif de ses œuvres s'ajoute celui de sa correspondance intime aujourd'hui publiée. Ne se mettait-il pas au nombre de ceux qui travaillent à introduire *a saner and more fruitful sort of catholicism* [4] ou à réclamer *a better understanding of religious teaching?* Cette « meilleure intelligence » consistait d'abord à ne pas confondre « Catholicisme et Vaticanisme » [5]. Elle exigeait ensuite de tourner en symboles les dogmes de l'Église : méthode « révolutionnaire » assurément, convenait-il; mais « la question est de savoir si la critique ne nous force pas à critiquer notre notion du dogme et ne rend pas inévitable une paisible révolution [6]. »

M. Loisy a pareillement tout fait pour prendre sa part de pleine responsabilité. On ne saurait guère refuser le caractère d'une confession personnelle à ces lignes postérieures, où, par opposition au « prétendu modernisme », l'auteur a pris soin d'esquisser les traits du véritable.

C'était un effort assez diffus, intense pourtant — beaucoup moins chimérique et aveugle qu'il ne peut sembler maintenant à des observateurs superficiels, parce qu'il a été vaincu — pour assouplir la rigueur de l'absolutisme romain et celle du dogmatisme théologique. Il n'avait pas plus besoin d'opposer une doctrine à une doctrine que de fonder une Église nouvelle en face de

1. Cf. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 573 : « Les modernistes n'ont pas été si chimériques, ils ont été seulement honnêtes en avertissant l'Église d'un danger. »
2. *Ibid.*, 1912, t. III, p. 589.
3. Cf. *ibid.*, 1913, t. IV, p. 575.
4. Lettre du 24 juin 1903, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 88. Cf. p. 95.
5. Lettre du 18 mai 1905, p. 104.
6. Lettre à Fr. von Hügel, 10 février 1907, p. 61.

l'Église ancienne. L'Église existante était comme son point de départ et l'objet de son action; il ne tendait pas à lui faire accepter un symbole nouveau ou répudier son organisation séculaire; mais il voulait l'induire à se relâcher de son attitude intransigeante, à laisser discuter les problèmes qui actuellement se posent, à en chercher de bonne foi la solution avec le concours des intelligences et des volontés qui étaient à son service. Envisagé de ce point de vue, qui est celui de la réalité, le modernisme n'était pas tout à fait une utopie, et ce n'était pas du tout un complot [1].

Pour ne pas dépasser la portée *minima* de cette déposition, et sans prétendre juger les intentions de ses auteurs, contentons-nous de retenir que le « modernisme » fut certainement un fait.

Qu'entre ses principaux représentants un regard exercé pût déjà discerner des nuances, qu'il y eût, par exemple, de G. Tyrrell à M. Loisy, comme celui-ci devait le noter [2], « la distance qui sépare un mysticisme très ardent du simple examen d'une croyance, d'une institution, d'une situation données, » la chose n'est aujourd'hui pas douteuse. « De *L'Évangile et l'Église*, poursuit l'auteur, on a pu dire que c'était un livre assez catholique, mais peu chrétien, au sens protestant du mot. » Ceux du jésuite anglais pouvaient dès lors donner l'impression d'un penseur « très chrétien, mais, en vérité,... peu catholique. » Minimes divergences, qui tenaient au tempérament personnel et sans nul doute aussi à la première éducation religieuse de chacun, mais qui

1. *Choses passées*, p. 354-355. La reconnaissance de cette « réalité » est sans doute suffisante pour réduire à sa juste valeur l'assertion hautaine que le même M. Loisy croyait pouvoir émettre peu auparavant : « J'ai ignoré ce qu'était le *modernisme* catholique jusqu'à ce que le pape Pie X eût pris la peine de me l'apprendre en même temps qu'à tout l'univers. » *Correspondance* de l'union pour la vérité, juin 1910, p. 390, reproduit dans *A propos de l'histoire des religions*, p. 146.

On voit donc mal en vertu de quel dédoublement de la personnalité l'auteur prétendait, naguère encore, maintenir sa fiction d'innocence : « Dès 1902, sans m'en douter le moins du monde, j'étais devenu hérésiarque en déclenchant la crise moderniste par la publication du petit volume intitulé *L'Évangile et l'Église.* » *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 242.

2. *Revue critique*, 15 juillet 1911, nouv. sér., t. LXXII, p. 19.

étaient peu de chose par rapport à l'identité foncière de leur esprit et de leur action[1].

III

Dès cette phase toute primitive de son existence, le modernisme présentait les caractères individuants qui lui resteront.

C'était d'abord et avant tout un mouvement intellectuel, dans ce double sens qu'il devait à des savants son origine et qu'il portait sur des problèmes éminemment spéculatifs. Les méthodes tumultueuses de ses adversaires, non moins que le « battage » superficiel de quelques-uns de ses partisans, pourront peut-être donner plus tard une impression différente : au moment de ses origines, aucun de ces éléments troubles n'altérait encore sa pureté.

Qu'il s'agisse de méditatifs solitaires comme Fr. von Hügel, d'exégètes professionnels comme M. Loisy, ou même de directeurs d'âmes devenus écrivains par besoin d'apostolat comme M. Hébert et G. Tyrrell, les initiateurs du modernisme ont tous en commun d'appartenir, quoi qu'il en puisse être de leur valeur respective, à l'élite des intelligences cultivées. Et il ne s'ensuit pas seulement que leurs vues novatrices ne sortaient pas de revues spécialisées ou de livres qui restaient, même quand ils ont connu le succès, peu familiers au moyen public, mais que leurs préoccupations elles-mêmes étaient d'ordre scientifique, c'est-à-dire confinées par leur nature dans un milieu des plus restreints. Quand donc il leur arrivait d'imputer à la conscience moderne, soit les problèmes auxquels ils s'étaient personnellement heurtés, soit les solutions qu'ils estimaient tout à la fois obligatoires

1. « De deux côtés, dans la philosophie et dans les sciences bibliques un mouvement était né qui conduisait nécessairement à la destruction du christianisme. Pourtant philosophes agnosticistes et exégètes radicaux, soit qu'il y ait eu accord, soit plutôt qu'ils aient obéi au même instinct,... désireux, comme je crois, de ne pas sortir de l'Église, entretenaient l'espoir chimérique de l'entraîner hors de ses voies dans leurs sentiers. Ils estimaient servir les vrais intérêts de l'humanité en évitant un divorce, mais à condition de transformer le christianisme à la mesure de leurs propres conceptions. » M.-J. Lagrange, dans *La Vie intellectuelle*, 1929, t. II, p. 414-415.

et libératrices, on ne se pressera pas, sous peine de fausser toute perspective, de croire à un phénomène général. Et ceci ne veut pas dire que le mal fût négligeable, puisque ce sont, en définitive, les idées qui mènent le monde, mais qu'il ne faut pas en exagérer la profondeur ni l'extension.

Ce qui aggravait le cas, c'est que les questions posées touchaient aux fondements les plus essentiels du christianisme. Il s'agissait ni plus ni moins de savoir ce que signifie le concept traditionnel de révélation et ce que fut, en particulier, l'Évangile de Jésus, ce qu'est maintenant l'autorité de l'Église [1] et ce que valent les dogmes qu'elle impose à ses fidèles comme la suprême vérité. Tandis que les anciennes hérésies n'intéressaient que certains points de la foi, celle-ci mettait en cause l'édifice catholique tout entier.

Sans renier ce caractère aristocratique, où il aurait plutôt vu une marque de supériorité, il est curieux que le principal auteur du mouvement ait éprouvé dans la suite le besoin de lui attribuer une portée plus large. « Tout le modernisme, a écrit M. Loisy, n'était pas dans la critique biblique et dans la philosophie du dogme [2]. »

Il y faudrait d'abord ajouter « l'élément mystique... très puissamment représenté par Tyrrell, » c'est-à-dire sans doute la tendance à réorganiser la vie intérieure du croyant en fonction des nouveaux concepts, censés modernes, sur l'action immanente de Dieu et le rôle représentatif de l'Église [3]. Et ceci fut, à n'en pas douter, par suite soit de la tournure de son âme profondément religieuse soit de son ministère comme directeur de conscience, une des plus constantes pensées de G. Tyrrell [4]. Mais, outre que ce mysti-

1. Ce serait là, d'après Miss Petre (*Modernism*, p. 153), le point central.

2. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1921, nouv. sér., t. VII, p. 570.

3. De même Miss Petre (*op. cit.*, p. 10-15) se plaît à y montrer un modernisme à l'usage des simples.

4. Il est même remarquable que, tout en se déclarant « mentalement cœur et âme » avec M. Loisy et son école (lettre du 24 juin 1903, *G. Tyrrell's letters*, p. 99), il se reconnaît (lettre du 8 avril 1906, *ibid.* p. 101) *a far deeper fraternity and sympathy with any religious Nonconformist.* Allusion évidente à la sécheresse purement critique, à l'inspiration toute rationnelle et cérébrale dont témoignait dès ce moment l'œuvre de l'exégète français.

cisme est peut-être resté propre à G. Tyrrell, il tenait de trop près à ses conceptions doctrinales pour qu'on puisse le compter comme un facteur indépendant. Encore moins peut-on accorder à Miss Petre que des préoccupations aussi spéciales aient rien de populaire, soit dans leur origine, soit dans leur rayonnement.

Un autre phénomène d'étendue beaucoup plus vaste et, par là-même, de signification plus générale s'est produit à cette époque dans l'Église, savoir l'élan démocratique et social. Comme son développement a coïncidé avec celui de la crise moderniste et qu'il comportait par lui-même, pour ne rien dire de certains « à-côtés », un renouvellement de l'apostolat catholique en vue de l'adapter aux préoccupations de la société moderne, ses adversaires n'ont pas manqué d'y voir une forme du « modernisme » et de l'englober dans la réprobation de celui-ci. Par un procédé tout analogue, mais au service de la thèse inverse, certains « modernistes » n'ont pas résisté à la tentation de capter ce courant à leur profit [1].

Sur ce point, la pensée de M. Loisy est marquée par une frappante progression. En 1912, il ne s'agissait encore que de revendiquer, entre les démocrates chrétiens et les auteurs du modernisme doctrinal, une « affinité lointaine » [2]. L'année suivante, cette « affinité » se développe en parallélisme. « Modernistes sociaux » et « modernistes intellectuels » sont mis sur le même plan.

Tous pensaient que l'Église a une fonction sociale qui n'est pas celle de la science; ce que les modernistes intellectuels lui demandaient, c'était de ne pas faire obstacle au mouvement scientifique, tout comme les démocrates lui demandaient de ne pas faire obstacle au mouvement social, et cela dans l'intérêt de l'Église elle-même.

Rien d'étonnant à ce qu'ils aient eu le même destin, savoir de faire éclater « l'absolutisme pontifical ». A l'encontre de ceux-là, « l'enseignement ecclésiastique » s'est « immobilisé dans la tradition du Moyen Age. » De même, « au

1. Voir M.-D. Petre, *Modernism*, p. 64-72. Cf. *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 231-232.

2. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1912, nouv. sér., t. III, p. 589.

point de vue social », Pie X aurait « fait un dogme de l'inégalité des conditions » et réprouvé « toute amélioration du sort des humbles par principe de justice » [1].

Bien que symétriques dans leur point de départ et leur point d'arrivée, les deux mouvements restaient encore distincts. Cette dualité finit, bientôt après, par se fondre dans l'unité d'une synthèse supérieure.

En France, nous avions l'idée d'un renouveau complet du catholicisme et non seulement de la science religieuse. Bien que l'œuvre de la démocratie chrétienne se fît en dehors de nous, nous ne la regardions pas comme étrangère à notre programme [2].

Rien ne serait messéant comme de contester une conviction subjective. Tout ce que l'on peut dire au nom de l'histoire documentaire, c'est, en dépit des réminiscences de l'auteur, que cette extension de son « programme » à l' « œuvre de la démocratie chrétienne » ne semble pas avoir laissé de trace dans ses écrits. N'a-t-il pas plutôt affirmé [3] que « la pensée d'un état social régulièrement constitué selon les principes évangéliques n'existe pas en dehors de la perspective du prochain royaume des cieux ?» Ce qui était évidemment une allusion à la démocratie chrétienne, mais pouvait difficilement passer pour une recommandation.

Quoi qu'il en soit de ce détail, les faits ne permettent pas d'atténuer de ce chef ce caractère principalement intellectuel et scientifique qui fit tout d'abord la force, et peut-être aussi la faiblesse, du modernisme naissant.

IV

A cette cause spéciale une méthode d'action était dès lors appropriée. Elle consistait à éviter les oppositions brutales et les affirmations catégoriques pour procéder par lentes infiltrations.

Tous nos auteurs étaient d'accord, non seulement pour garder extérieurement leur situation ecclésiastique, mais

1. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, t. IV, p. 573.
2. *Ibid.*, 1921, t. VII, p. 570.
3. *L'Évangile et l'Église*, 2e édit., p. 63. Cf. *Autour d'un petit livre*, p. 146.

pour proclamer, jusqu'en leurs manifestes les plus audacieux, leur attachement à l'Église. On a fait grand état, à l'époque et parfois encore dans la suite, de ces déclarations catholiques réitérées, que ponctuaient, au besoin, de vigoureuses critiques à l'adresse de la Réforme. Et le soupçon ne pouvait évidemment guère venir, tant qu'on n'avait aucun élément de défiance, que ces paroles fussent à double entente : c'est plus tard seulement qu'on a eu la clef de ce langage et de cette psychologie.

Dans un système établi sur le symbolisme, le dogme du catholicisme ne devait-il pas subir la même transposition que les autres, de manière à saisir l'esprit caché sous la gangue épaisse des formules? On trouve un parfait spécimen de cette exégèse dans M. Buonaiuti. Encore aujourd'hui, en effet, l'auteur tient *L'Évangile et l'Église* pour « un des livres les plus parfaitement catholiques que la culture religieuse moderne ait produits. » On devine aisément qu'il s'agit ici d'un catholicisme très spécial.

Car il est fondé tout entier sur deux principes, qui, comme les deux foyers d'une ellipse, déterminent le mouvement de l'expérience chrétienne telle que l'a faite à travers les siècles le cosmopolitisme romain : reconnaissance d'éléments extra-rationnels dans la religion fondée par l'Évangile; attribution à la masse des croyants régénérés par le baptême de la conservation et de l'élaboration de la vérité, source du salut [1].

Il semble d'ailleurs que cette interprétation soit dans la manière de G. Tyrrell plutôt que de M. Loisy, qui, fidèle à son empirisme historique, aimait plutôt voir dans l'Église la suite de l'Évangile et, sous d'autres formes, la réalisation humaine du même idéal [2]. On voit, en tout cas, par cet exemple, comment la profession du catholicisme pouvait prendre un sens élargi et, à vrai dire, sécularisé [3].

1. *Le modernisme catholique*, p. 85.
2. Cf. *Choses passées*, p. 81.
3. Encore ce catholicisme tel quel devait-il être précaire chez M. Loisy, puisqu'il fut si vite abandonné. « Son apothéose de la transmission immanente de l'héritage évangélique dans l'Église, écrit assez justement M. Buonaiuti (p. 82), n'était pas, au fond de son cœur, une foi profondément vécue, vraiment assimilée par la pratique et l'expérience, mais une simple constatation critique. » Autant dire la reconnaissance d'un fait qui n'avait aucun titre à s'imposer.

Sans compter qu'il faut bien faire ici la part de la tactique. Plus tard M. Loisy s'est reproché comme une faute d'avoir compté « avec la papauté romaine et sur elle pour l'avenir du christianisme et du catholicisme, » au lieu qu' « il aurait fallu compter sur son opposition irréductible et nous comporter d'après ce principe [1]. » Regret tardif qui pourrait bien n'être pas sans intérêt, pour éclairer la psychologie antérieure de l'auteur et du groupe dont il se fait l'interprète. La manœuvre devrait être affirmée avec certitude, s'il fallait prendre au pied de la lettre et reculer jusqu'à la période des origines cet aveu consigné par G. Tyrrell dans son journal intime, à la date du 22 novembre 1908 :

Personnellement j'ai peine à croire que le modernisme, bien que défendable dans l'abstrait, soit capable de sauver l'Église romaine. Il était pourtant bon de tenter l'expérience, ne fût-ce que pour en établir l'inanité [2].

De son aversion pour la Réforme M. Loisy a pareillement donné une explication formelle, qu'il se croit en mesure de généraliser.

Qui sait si le plus grand grief des modernistes contre le protestantisme n'était pas d'avoir rendu possible, en se séparant, et inévitable, par un effet de réaction, le régime d'absolutisme théologique et ecclésiastique dont ils étaient les premiers à souffrir et qu'ils s'efforçaient d'amender?

Et s'ils n'adhéraient pas au protestantisme, c'est dans la persuasion qu'ils « se trouveraient encore plus à l'étroit dans une petite Église que dans une grande, que le protestantisme orthodoxe leur semble avoir autant besoin d'être modernisé que le catholicisme et ne répugne guère moins à une évolution nécessaire ; » que le protestantisme libéral, « lequel... n'est pas encore une religion, ne satisfait ni leur esprit, ni leurs aspirations, ni leurs âmes et qu'ils ne sauraient s'y adapter [3]. » On voit que cette répugnance à l'égard de la Réforme ne procédait pas d'un catholicisme bien rassurant.

Au total, il reste que la position de ces premiers modernistes à l'égard de l'Église était nécessairement fausse. C'est

1. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1920, nouv. sér., t. VI, p. 585.
2. *G. Tyrrell's letters*, p. 62-63.
3. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1910, nouv. sér., t. I, p. 584-586.

M. Loisy qui a lui-même parlé de « l'énorme équivoque » qui pesa sur sa situation personnelle, depuis le jour où il crut pouvoir tenir son rang dans l'Église sans en admettre les doctrines [1]. Le mot ne convient pas moins à d'autres : il jette sur le berceau du mouvement la note de moralité qui devait rester la sienne, savoir

> la tactique des formules anciennes conservées avec un sens différent, des professions de foi maintenues sous le bénéfice de corrections doctrinales sous-entendues, la volonté arrêtée de rester où l'on était, grâce à des équivoques, pour faire bénéficier les idées nouvelles du prestige que conférait une chaire, un habit, une réputation d'orthodoxie [2].

Ce système de restrictions mentales [3] n'était-il pas l'inévitable rançon d'une entreprise qui consistait à rester dans les cadres ecclésiastiques, tout en les jugeant périmés, pour mieux travailler à les assouplir? Tout le respect dû aux intentions et aux personnes ne saurait aller jusqu'à couvrir des actes et des attitudes, dont la seule excuse est d'amplifier la liste déjà longue des compromis inspirés par le vieux sophisme : « La fin justifie les moyens ». G. Tyrrell n'admettait-il pas [4] qu' « un mensonge ait pu être parfois protecteur de la vérité ? » Règle dangereuse, dont on aime croire que l'auteur n'a pas prétendu s'octroyer à lui-même le bénéfice.

1. *Choses passées*, p. 90.

2. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1908, t. CXVII, p. 303. Cf. M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 415 : « Ils étaient contraints par la nécessité même de leur position fausse de procéder avec mystère. Protestant hautement de leur sincérité scientifique, se réservant à eux seuls le brevet de loyauté, puisqu'ils voulaient gagner des catholiques et, selon leur calcul insensé, l'Église entière, ils étaient, au contraire, condamnés à ne pas révéler tout d'abord leur but. Il y fallait amener les esprits sous couleur de progrès... et par des transitions insensibles. Il fallait encore laisser croire que l'équipe était aussi nombreuse et mieux instruite que l'école traditionnelle des opinions avec lesquelles il faudrait tôt ou tard pactiser. De là l'emploi des pseudonymes... »

3. « Parti pris de dissimulation », a dit nettement E. Portalié, au sujet des *Quelques lettres* de M. Loisy, dans *Études*, 1908, t. CXVI, p. 345. En regard des faits, le mot ne paraît pas trop fort. Un peu plus haut (*ibid.*, p. 344), l'auteur écrivait de l'attitude préconisée par « Hilaire Bourdon » envers l'Église : « Cynisme qui révoltait, nous le savons, même ses amis. »

4. Lettre du 10 février 1907, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 60.

Est-il besoin de dire que ces tendances doctrinales et les manœuvres obliques déployées à leur service, si claires pour nous aujourd'hui, étaient loin de l'être pour les contemporains? Non seulement, grâce au système des écrits pseudonymes et à la dispersion des autres, tous les éléments de la cause n'étaient pas encore connus, mais, pour ceux qu'il n'était pas possible d'ignorer, le temps n'avait pas fait son œuvre, ni leurs auteurs découvert le double jeu dont ils ont révélé depuis le secret. C'est tout le problème qui se trouvait ainsi faussé.

Aussi beaucoup de croyants sincères purent-ils de bonne foi prendre pour de loyaux scrupules des hésitations qui procédaient de réticences calculées, et lire la simplicité de leur propre orthodoxie sous des formules captieuses faites à dessein pour en donner l'illusion. Dans des programmes de réforme qui avaient tout pour séduire, on ne voulait voir qu'une réaction contre de trop visibles abus et l'on transposait dans le sens d'un légitime rajeunissement de la foi ce qui était dit pour en volatiliser le fond; on aimait se persuader qu'il ne s'agissait que de thèses théologiques ou de simples opinions d'école, là où c'est la substance même du dogme qui était mise en cause. Le tragique de la situation, à ces heures confuses, consistait précisément en ce que, malgré bien des indices révélateurs et des avertissements réitérés dont on ne voulait pas tenir compte, un trop grand nombre de catholiques et de prêtres croyaient encore pouvoir chercher des lumières dans des œuvres pernicieuses, mais assez habilement conçues pour ne pas éveiller leur méfiance, et considérer toujours comme d'Église des maîtres longtemps aimés qui n'en étaient déjà plus.

TROISIÈME PARTIE

PROLONGATION DE LA CRISE

Trop de facteurs intervenaient dans la crise dont on vient de voir l'explosion pour qu'elle pût s'arrêter d'un coup. En réalité, ce n'était là qu'un commencement : de la secousse qui les avait ébranlés les esprits allaient, au cours des années suivantes, longuement se ressentir, tandis qu'aux anciennes causes de malaise d'autres viendraient bientôt s'ajouter. Comme auparavant, c'est toujours la France qui tient la tête; mais déjà l'apport des autres nations catholiques commence à s'enrichir, et leur action conjuguée achève de donner au mouvement novateur, sans préjudice pour la variété de ses formes, l'ampleur d'un phénomène international.

CHAPITRE PREMIER

EN FRANCE

Simultanément M. Loisy[1] et A. Houtin[2] ont, pour caractériser les premières années du siècle, employé le terme d' « anarchie ». Bien que légèrement tendancieux, ce mot n'en exprime pas moins le trait dominant d'un état de choses qui n'était pas encore près de finir. On a pu dire, en effet, que c'est dans notre pays, après 1903, que le modernisme « était, et de beaucoup, le plus fort et le plus audacieux »[3]. Non pas qu'on y puisse relever de chocs aussi retentissants que l'apparition des *Souvenirs d'Assise* ou des petits « livres rouges »; mais divers indices y dénotent un état d'agitation chronique, où l'on sent revivre un passé douloureux et sur lequel surgissent, à l'occasion, de nouveaux incidents.

I

Difficile par elle-même, la question biblique se compliquait désormais de l' « affaire Loisy ».

Aussitôt que l'archevêque de Paris eût publié le décret de l'*Index*, signalé en son temps, plusieurs évêques jugèrent opportun de se prononcer à leur tour. La plupart se contentèrent de promulguer les documents officiels en y ajoutant leur adhésion. Celui de Saint-Claude en fit l'objet de conférences à ses clercs et, à Montpellier, Mgr de Cabrières y intéressa de même le public de sa ville épiscopale. En sa qualité d'Ordinaire du coupable, Mgr Latty publia sur les

1. *Choses passées*, p. 231.
2. *Hist. du modernisme cath.*, p. 63. Cf. *La crise du clergé*, p. 169.
3. A. Houtin, p. 101.

deux « petits livres » une Instruction pastorale, bientôt complétée par une lettre au supérieur de son grand Séminaire « sur les dangers de l'hypercritique » (Châlons, 1904). Comme précédemment, Mgr Le Camus traita le problème de fond dans un long exposé doctrinal [1]. Le cardinal Perraud, après s'être adressé au clergé de son diocèse, communiqua sa lettre à la presse et la fit tirer en brochure de propagande. Elle reçut l'approbation publique de l'archevêque de Bourges, des évêques du Mans et de Soissons [2].

Ces actes répétés tenaient en haleine une opinion déjà surexcitée et la presse de grande information elle-même affectait de prendre à l'affaire un vif intérêt. La date du décret romain ne manqua pas d'éveiller la verve des journalistes, qui brochèrent tout d'abord leurs variations sur « le petit Noël de l'abbé Loisy » [3]. Après les premiers entrefilets vinrent les articles sur des problèmes plus graves. « Depuis la publication de *L'Évangile et l'Église*, les périodiques français et étrangers n'avaient cessé d'exposer et de commenter les conclusions scientifiques et les thèses apologétiques de M. Loisy. Aussitôt qu'il eut été condamné, ils traitèrent de sa soumission [4]. »

Dans le monde ecclésiastique, les avocats de l'auteur entretenaient à cet égard la confiance la plus parfaite. « Nous n'en doutons pas, écrivait M. Bricout, en excellent prêtre catholique qu'il veut rester, M. l'abbé Loisy s'inclinera noblement devant la sentence des autorités ecclésiastiques, et par là il continuera à se montrer digne de la profonde estime de ses nombreux amis [5]. » Aux lecteurs du *Correspondant* Mgr Mignot donnait la même assurance : « Nul doute qu'il ne dissipe les nuages amoncelés autour de son nom, et ne s'incline avec respect devant les décisions de l'autorité religieuse [6]. »

Un moment le résultat désiré parut un fait accompli. « M. l'abbé Loisy, lisait-on dans la *Semaine religieuse* de

1. *Fausse exégèse, mauvaise théologie*, Paris, 1904.
2. Voir A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 118-124.
3. *Ibid.*, p. 112.
4. *Ibid.*, p. 125.
5. *Revue du clergé fr.*, 1er janvier 1904, t. xxxvii, p. 302.
6. N° du 10 janvier 1904, t. clxxviii, p. 26.

Paris, le 9 janvier, a écrit à Son Éminence pour lui annoncer sa soumission, dont il se propose d'informer lui-même la Sacrée Congrégation [1]. » Mais, le lendemain, l'*Éclair* précisait que « cette lettre... était un simple accusé de réception » et « ne permettait pas de préjuger le sens des déclarations que l'abbé Loisy se propose de faire aux autorités romaines. » Comme bien on pense, « le public se montra très intrigué par la suite des événements. Articles et interviews se succédaient dans les journaux [2]. »

L'attitude de M. Loisy était loin de justifier ces espérances. Il avait écrit au cardinal, en date du 11 janvier :

Je reçois avec respect le jugement des SS. Congrégations et je condamne moi-même dans mes écrits ce qui peut s'y trouver de répréhensible. Je dois néanmoins ajouter que mon adhésion... est purement disciplinaire. Je réserve le droit de ma conscience et je n'entends pas, en m'inclinant devant le jugement rendu...., abandonner ni rétracter les opinions que j'ai émises en qualité d'historien et d'exégète critique... En l'état présent de mes connaissances,... elles sont la seule forme sous laquelle je puisse me représenter l'histoire des Livres saints et celle de la religion [3].

Cette satisfaction ayant été jugée insuffisante, l'auteur écrivait, le 26 janvier, une seconde lettre, où, tout en refusant une « rétractation pure et simple, » il précisait sa position en ces termes ambigus :

J'accepte tous les dogmes de l'Église et si, en exposant leur histoire,... j'ai, sans le vouloir, émis des opinions contraires à la foi, j'ai dit et je répète que je condamne moi-même, dans ces livres, ce qui, au point de vue de la foi, peut s'y trouver de répréhensible [4].

Un mois après, le 28 février, M. Loisy s'adressait personnellement au pape. En lui témoignant vouloir « vivre et mourir dans la communion de l'Église catholique, » il ajoutait :

Il n'est pas en mon pouvoir de détruire en moi-même le résul-

1. Nouvelle aussitôt enregistrée, avec de « très sympathiques félicitations », dans *Revue du clergé fr.*, 15 janvier, t. XXXVII, p. 446.

2. A. Houtin, *op. cit.*, p. 131. Voir p. 125-140 l'énumération de ces documents avec un choix de coupures à l'appui.

3. Texte complet dans *Quelques lettres*, p. 26-27.

4. *Ibid.*, p. 28.

tat de mes travaux. Autant qu'il est en moi, je me soumets au jugement porté contre mes écrits par la Congrégation du Saint-Office [1].

Enfin, après une suprême instance du cardinal Richard, il lui écrivait, le 12 mars :

... Par esprit d'obéissance envers le Saint-Siège, je condamne les erreurs que le Saint-Office a condamnées dans mes écrits [2].

Tandis que se poursuivaient ces laborieux pourparlers, dont le public ne pouvait alors savoir que le sens général, M. Loisy continuait ses leçons à l'École des Hautes-Études. « Ecclésiastiques, hommes du monde, étudiants, dames et demoiselles de tout âge s'y pressaient. Tous les journaux qui se respectaient durent envoyer au moins une fois voir ce qu'était le cours de l'abbé Loisy. Les hommes curieux du mouvement intellectuel y passaient [3]. »

Pour le bien de la paix, M. Loisy se décidait néanmoins à « un grand sacrifice » [4], c'est-à-dire à supprimer son cours [5]. Après quoi il s'ensevelit dans une solitude provinciale, d'abord à Garnay près Dreux, puis, à partir d'avril 1907, à Ceffonds près Montier-en-Der (Haute-Marne). Retraite qui lui valut d'échapper pour le moment à la sentence d'excommunication qui le menaçait. Des interviews accordées aux correspondants de l'*Humanité* (23 avril) et du *Soleil* (29 avril) attestaient que l'auteur entendait rester dans l'Église [6]. « Catholique j'étais, catholique je reste, » écrivait-il lui-même, mais en ajoutant : « Critique j'étais, critique je reste. » Et il annonçait déjà de nouveaux travaux, sans renier, bien entendu, les anciens : « Ce qui peut se trouver de

1. *Quelques lettres*, p. 34. En même temps, Mgr Mignot avait « le courage... d'écrire à Pie X pour le détourner d'une sentence rigoureuse.» A. Loisy, *Congrès d'histoire du christianisme*, t. III, p. 245.

2. *Ibid.*, p. 36. Cf. *Choses passées*, p. 272-299; M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, p. 402-406.

3. Houtin, *op. cit.*, p. 132. A. Aulard fut au nombre de ces « curieux » et le docte historien de la Révolution fit savoir aux lecteurs de l'*Aurore*, le 28 mars 1904, que le « sourire de l'abbé Loisy » lui avait révélé toute la profondeur de son émancipation. Texte *ibid.*, p. 133-135.

4. *Quelques lettres*, p. 31.

5. Ce qu'il fit, en marquant bien que c'était « de sa propre initiative », à la fin de mars 1904. *Ibid.*, p. 37-39.

6. Texte dans Houtin, *op. cit.*, p. 137-138.

bon dans ces livres ne sera perdu pour personne, et quelques-uns de ceux mêmes qui m'ont combattu sont tout prêts à le faire valoir [1]. »

A ne regarder que l'essentiel, l'affaire pouvait sembler close, et, au total, sans dégâts trop essentiels : elle n'avait fait, en réalité, que s'assoupir. Si l'auteur se trouvait, suivant sa propre expression, « en marge de l'Église », il n'en était du moins ni sorti ni exclu [2]. Mais on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette pacification momentanée n'était obtenue, comme il en convient lui-même plus tard [3], qu'au prix d'une « équivoque » dans sa situation « à l'égard de l'Église ».

Il est vrai que M. Loisy s'abstint, pendant quelque temps, de publications trop agressives. Seule sa collaboration à la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* rappelait son existence au groupe de ses fidèles et, parfois également, à la vigilance de quelques censeurs [4]. Mais on y devinait la préparation immédiate de son grand commentaire sur les Synoptiques depuis longtemps annoncé. Sa correspondance de l'époque marquait bien à ses familiers que rien n'était changé dans ses sentiments [5] et ses « dispositions intimes » révélées depuis [6] « tendaient de plus en plus vers la sécularisation complète » de sa vie et de son activité, avec une note d'amertume croissante envers l'Église, qui fut encore augmentée par de vaines tentatives, faites vers la fin de 1906, pour obtenir le renouvellement de son *celebret* [7]. Sous la cendre un feu couvait sourdement qui risquait de se rallumer à la première occasion.

1. Lettre parue dans le *Times* du 8 janvier 1904, reproduite par le *Matin* du 30 avril. Texte complet dans A. Houtin, p. 272-275, et *Quelques lettres*, p. 19-23.

2. *Choses passées*, p. 303. « Ce qui m'a décidé, écrivait-il à Fr. von Hügel, le 28 février 1904, a été la considération du très grand nombre de jeunes prêtres qu'une catastrophe aurait consternés, ou exaspérés, ou compromis. » *Quelques lettres*, p. 33.

3. *Choses passées*, p. 284.

4. Voir *Ami du clergé*, 1904, t. XXVI, p. 804-805; 1905, t. XXVII, p. 486-487, 1078-1079; 1906. t. XXVIII, p. 1073. Ses articles furent réunis en un volume : *Morceaux d'exégèse* (Paris, 1906), qui ne fit pas de bruit.

5. Voir *Quelques lettres*, p. 9-48.

6. *Choses passées*, p. 306.

7. Voir *Quelques lettres*, p. 48-54; *Choses passées*, p. 317-323.

Avec le retraite de M. Loisy s'apaisaient peu à peu les remous relatifs à sa personne; mais les questions soulevées par ses œuvres et aggravées par ses polémiques restaient pendantes devant l'opinion.

On peut aisément supposer que « l'intérêt de curiosité »[1] porté par la presse profane à cette affaire n'était pas absolument platonique. C'était, pour tous les publicistes qui se piquaient de libéralisme et de culture, un magnifique thème sur le conflit de l'Église et de la science. Pour l'édification des primaires, le recteur J. Payot reprenait la vieille antienne de Galilée[2]. A l'adresse des milieux cultivés, la tactique se faisait moins grossière, mais d'autant plus perfide. Il s'agissait seulement de laisser passer l'inévitable protestation de l'ignorance : la science et la religion éclairée dont M. Loisy était le représentant auraient le dernier mot. C'est ainsi qu'après avoir narré l'affaire, à l'usage des gens du monde, avec toutes les finesses de sa plume voltaïrienne[3], un pseudo « abbé E. Paradis » concluait au sujet de son héros : « Il est le facteur de vérités audacieuses... Il est l'avenir, le catholicisme est avec lui. »

Sans être moins tendancieux, P. Desjardins allait davantage au fond des choses[4]. Car sa qualité de « profane » ne l'empêchait pas d'exposer avec force détails et non moins de sympathie la formation, les idées et les sentiments de celui qu'il appelait, pour les besoins de la cause, « le meilleur cerveau, apparemment, qu'il y ait aujourd'hui dans l'Église catholique » (p. 9) et de lui décerner, sans crainte du ridicule, un long certificat d'orthodoxie (p. 73-82). En conséquence, ses contradicteurs étaient discrètement disqualifiés et, tout en se défendant de donner des conseils à l'Église, l'auteur la plaignait de n'avoir pas su faire bon accueil au « beau secret d'invulnérabilité » (p. 90) qui lui était offert.

1. *Quelques lettres*, p. 11.

2. Article publié dans le *Volume* et reproduit dans *Les idées de M. Bourru*, p. 366. La question fut également « étudiée pour les instituteurs », dans *Le maître pratique et l'Éducation nationale réunis*, février-mars 1904. D'après A. Houtin, *op. cit.*, p. 121 et 126.

3. *Mercure de France*, février 1904, t. XLIX, p. 374-381.

4. *Catholicisme et critique.* Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy, dans *Cahiers de la quinzaine*, 28 mars 1905.

Ce « beau secret » consistait ni plus ni moins à détacher le dogme de la réalité historique, pour lui chercher un refuge dans les intuitions de la conscience morale et ses symboles fugitifs. P. Desjardins ne voyait pas d'inconvénient à cette transformation. « L'efficacité d'une croyance moins appuyée à l'histoire, plus intimement expérimentale, demandait-il (p. 111), sera-t-elle moindre? S'ensuivra-t-il un appauvrissement de la spiritualité, une perte de force et de joie? Enfin le point de vue du pur symbolisme est-il franchement extra-chrétien, ou même antichrétien? » L'auteur n'eût pas posé la question s'il eût douté de la réponse. En tout cas, « narrateur impassionné », il faisait à l'Église l'aumône de lui indiquer sa suprême voie de salut. Car « on peut déjà prévoir, concluait-il (p. 121-122), que, dans une génération ou deux, l'insertion de l'absolu dans la trame des faits ne sera plus même intelligible. » Et ces diverses inepties, plus ou moins prétentieuses, attestent, en tout cas, combien vive, chez certains adversaires de l'Église, fut l'impression d'avoir, dans l'affaire Loisy, une bonne aubaine à exploiter.

Autrement sérieux étaient les problèmes qui se posaient à ce propos devant les croyants. Pour les moralistes, c'était le problème, toujours épineux, des rapports entre l'autorité de l'Église et la liberté individuelle. M. Loisy s'était vivement réclamé de celle-ci contre celle-là. Ce « cas de conscience » fut étudié par le P. Émonet [1], qui, après avoir montré avec beaucoup de modération les responsabilités du fidèle qui croit devoir élever la voix contre la hiérarchie et celles, plus spéciales, que sa manière satirique créait à l'auteur des petits « livres rouges », précisait l'autorité des Congrégations romaines et les limites qu'elles laissent à la liberté d'opinion. Mais il ne cachait pas qu'ici, bien que les manifestations en eussent été discrètes, c'est le magistère même de l'Église qui était en question :

> Ou l'Église n'a pas reçu de promesse et n'est point, de par Dieu, la gardienne de la vérité religieuse, ou bien il faut admettre qu'elle ne peut être induite ni induire en erreur sur ces dogmes fondamentaux (p. 758).

1. *Études*, 5 mars 1904, t. XCVIII, p. 737-758.

Et le dilemme n'était pas moins rigoureux sur le terrain subjectif :

Ou M. Loisy a des raisons de ne plus croire à l'autorité divine de l'Église, et alors il ne pouvait y avoir rétractation, mais il n'est plus catholique ; ou M. Loisy a eu et pense avoir encore de solides raisons de croire à l'Église, et alors il peut y avoir rétractation (p. 742).

Il restait à montrer aux consciences de bonne foi que cet acte de soumission ne comportait, dans l'espèce, le sacrifice d'aucune donnée vraiment scientifique. C'est dire qu'il fallait reprendre les problèmes bibliques soulevés et hâtivement tranchés par les « petits livres », pour montrer qu'ils étaient susceptibles de solutions conformes à la science en même temps qu'à la foi traditionnelle. A ce devoir les savants catholiques ne se dérobèrent pas.

Une des suites les plus heureuses de l'affaire Loisy fut justement de provoquer un certain nombre de publications scripturaires, dont l'intérêt dépassait les circonstances du moment et qui ont toutes plus ou moins duré [1]. Ces travaux s'inspiraient de la règle que Pie X devait bientôt formuler, dans sa lettre à Mgr Le Camus (11 janvier 1906) :

Tout comme on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Église, n'hésitent pas de recourir à des procédés critiques d'une nouveauté excessive, il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent, en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, alors même que, la foi demeurant sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement [2].

1. Qu'il suffise de citer, parmi les plus saillantes, M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques* (Paris, 1904), accueilli de la manière la plus flatteuse par le *Bulletin* de Toulouse (avril-mai 1904, p. 223-224) et la *Revue biblique* (1904, p. 457-458), aussi bien que par la *Revue du clergé français* (1905, t. XXXVIII, p. 29-36 ; 1905, t. XLV, p. 60-61) ; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus* (Paris, 1905), où l'auteur défendait les positions catholiques sur tous les points traités dans *L'Évangile et l'Église*. Mais le principal effort était, comme de juste, fourni par la *Revue biblique*, où, dès 1905, le P. Lagrange publiait le commencement de ses études sur le messianisme, en attendant d'y aborder, en 1906, le cœur du problème évangélique par ses articles sur « l'avènement du Fils de l'homme ».

2. Texte complet dans *Revue biblique*, 1906, p. 195-196.

Ce « sage progrès » se heurtait néanmoins à de perpétuels obstacles. Les uns venaient d'interventions trop incompétentes ou trop irréfléchies pour ne pas compromettre la cause qu'elles prétendaient servir. C'est ainsi que les *Annales de philosophie chrétienne* ouvraient leurs colonnes aux réflexions anonymes d'« un professeur de grand séminaire », qui traitait de critique biblique [1], puis des Évangiles synoptiques pour conclure à leur « idéalisation » [2]. Un « abbé L. Lefranc » y posait bruyamment la question [3] : *Pourquoi le problème biblico-scientifique n'est-il pas résolu?* Le directeur lui-même, Ch. Denis, croyait devoir expliquer « pourquoi le mouvement critico-biblique ne s'interrompt pas [4]. » Moins qualifié, s'il est possible, était encore M. Naudet, qui, pour l'avancement de la démocratie chrétienne, publiait dans la *Justice sociale*, au cours de 1904, une série d'articles sur « La Bible, la science et la foi » [5].

Par une exagération inverse et non moins grave, des critiques aveugles ou précipités englobaient dans la même réprobation l'exégèse de M. Loisy et celle de ses adversaires catholiques. En octobre, puis en décembre 1903 et janvier 1904, d'obscurs théologiens s'acharnèrent, dans la *Vérité française*, contre le P. Lagrange et M. Mignot [6]. Plus importants, sinon plus significatifs, étaient les coups portés au directeur de l'école de Jérusalem par le jésuite belge A. Delattre [7]. D'autres couraient à la rescousse d'un peu partout [8]. Et toutes ces manifestations hostiles à l'école

1. Avril 1904, nouv. sér., t. IV, p. 53-69.
2. Octobre 1904 et janvier 1905, t. VI, p. 34-49 et 377-389.
3. Mai 1904, t. IV, p. 113-136.
4. Février 1905, t. V, p. 504-517.
5. D'après A. Houtin (*op. cit.*, p. 193), « le tirage à part de ces articles n'a pas été mis en vente, parce que le cardinal de Paris et le maître du Sacré-Palais ont refusé de lui donner l'*imprimatur.* »
6. Le jésuite S. Coubé revint à la charge contre celui-là dans *O Salutaris hostia*, 1904, t. III, p. 271-274. A. Houtin, *op. cit.*, p. 155-167.
7. *Autour de la question biblique*, Liége et Paris, 1904. Le P. Lagrange jugeait à propos de se défendre par une brochure qui ne fut pas mise dans le commerce : *Éclaircissement sur la méthode historique* (Paris, 1905).
8. L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift*, Innsbruck, 1905; L. Murillo, *Critica y exegesis*, Madrid, 1905; S. Schiffini, *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata*, Turin, 1905.

progressiste étaient groupées en faisceau, à l'usage du public français, par J. Brucker[1].

Chemin faisant, J. Fontaine ne manquait pas d'intervenir et d'ajouter à la liste des suspects le nom du recteur de Toulouse, Mgr Batiffol[2]. De ses polémiques sortit un volume[3], le troisième et non le dernier de la série, où la même « méthode naturaliste » est reprochée au P. Lagrange et à M. Loisy, toute la différence consistant en ce qu'elle serait « plus radicale » chez celui-ci (p. 89), « mitigée » chez celui-là (p. 174).

En quelques années, le problème scripturaire s'était enrichi d'une suffisante littérature pour fournir à la plume féconde d'A. Houtin les éléments d'une suite à sa première histoire[4]. Composé suivant la même méthode d'information superficielle et animé d'un esprit encore plus visible de dénigrement systématique, ce volume tendait à montrer, comme le précédent, l'incompatibilité de l'exégèse critique et de la foi[5]. Il faut convenir qu'en travaillant, chacun de leur côté, à rendre intenable la position des vrais savants catholiques, les extrémistes de droite et de gauche avaient tout fait pour lui donner une apparence de raison.

II

Quoique de beaucoup la plus importante, la question biblique n'était pas la seule qui troublât alors les esprits. La survivance et l'extension progressive des anciennes controverses dans l'ordre spéculatif venaient contribuer encore à la confusion.

1. *Études*, 5 janvier 1906, t. CVI, p. 99-113. Voir *ibid.*, p. 844-858, les explications contradictoires échangées à ce sujet entre le P. Lagrange et J. Brucker.
2. A. Houtin, *op. cit.*, p. 169-170.
3. *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, Paris, 1905.
4. *La question biblique au XXe siècle*, Paris, 1906. Au témoignage de l'auteur (*Une vie de prêtre*, p. 364), « l'édition, tirée à 1 100 exemplaires, fut épuisée en un mois » et une seconde dut suivre « immédiatement ».
5. Ceci n'échappait pas entièrement à Fr. von Hügel, qui en attendait cependant « beaucoup de bien ». Lettre du 5 avril 1906, dans *Selected letters*, p. 134-135.

Sous l'action du temps, le débat relatif à la méthode d'immanence avait fini par s'amortir. Mais la philosophie qui l'avait fait naître et le groupe qui s'y était rallié subsistaient toujours. Il semble même que le problème se fût élargi. Après l'apologétique proprement dite, c'est tout le domaine de la connaissance religieuse et, par là, de la théologie que l'on entreprenait d'explorer pour y substituer aux routines d'un intellectualisme désuet les ressources d'une doctrine, où les aspirations et les vivantes activités du cœur viendraient féconder le travail de la raison, savoir le dogmatisme moral. De cette école les *Annales de philosophie chrétienne* étaient l'organe plus que jamais actif et militant. C'est juste à ce moment-là que son représentant le plus distingué, M. Laberthonnière, allait donner au système, sinon une architecture complète, du moins la forme la plus achevée qu'il ait jamais reçue, par la publication successive de ses deux volumes : *Essais de philosophie religieuse* (1903), *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904).

En raison de leur contenu fragmentaire, les *Essais* offrent « beaucoup moins un exposé de doctrine qu'une préoccupation et une attitude, » l'une et l'autre suffisamment accusées néanmoins pour esquisser toute une philosophie (p. XIV-XVIII). La « préoccupation » est de défendre la foi chrétienne « en face de cette poussée formidable qu'on nomme la philosophie moderne » et « l'attitude » adoptée pour cela est d'admettre franchement les postulats essentiels de celle-ci. Or « l'idée fondamentale » serait ici un principe d'autonomie intellectuelle, en vertu duquel « il n'y a pas de vérité pour l'homme qu'il ait à subir. » Ce principe était accepté « en pleine connaissance de cause. » Il en résultait une observation psychologique. « De quelque ordre que soit la vérité dont nous avons à vivre..., elle ne devient nôtre, elle ne nous éclaire et ne nous vivifie que dans la mesure où nous-mêmes, avec tout ce que nous sommes, travaillons à la faire en nous. » Mais cette psychologie laisse entrevoir une métaphysique.

Quand donc les philosophes,... pour sauvegarder cette autonomie qui constitue notre personnalité morale, réclament une vérité qui ait pour caractère d'être immanente, c'est-à-dire qui se rattache à eux, qu'ils puissent trouver en eux, dans ce qu'ils

sont et ce qu'ils doivent être, nous ne saurions faire autrement que d'abonder dans leur sens.

En conséquence, il faut écarter la notion d'un surnaturel conçu comme « un système de vérités abstraites qui ne s'introduiraient en nous que par voie d'autorité. » (P. xx.) Toute démonstration de cet ordre est viciée par un « rationalisme inconscient (p. xxviii). » Il n'y a donc d'apologétique possible que par la méthode d'immanence (p. xvi), qui consiste à faire apparaître la vérité « comme la loi même de notre être et de notre vie, » de telle sorte que, « quand nous y adhérons, c'est pour des raisons vitales et parce qu'elle exprime tout à la fois ce que nous sommes et ce que nous devons être, avec les virtualités, de quelque ordre qu'elles soient, que nous portons au fond de nous-mêmes (p. xxiv). »

Non pas que pour autant la vérité religieuse perde son caractère divin et transcendant, mais il ne s'agit plus alors « d'un surnaturel extérieur et étranger qui surviendrait en nous arbitrairement, » d'un ensemble de notions « qui ne seraient ni attendues, ni désirées, ni cherchées, qui ne répondraient à rien de ce que du dedans nous avons besoin de savoir ou d'être (p. xx-xxi). » Le trait distinctif du christianisme est précisément de signifier « une présence active de Dieu dans l'humanité. » Car, s'il nous offre « un système de vérités surnaturelles à croire, c'est parce que nous avons une vie surnaturelle à vivre. » Ainsi c'est à la vie que reste le premier et le dernier mot. Et ceci serait la loi fondamentale de l'humanité, qui n'a jamais cru « si ce n'est pour vivre et en vivant (P. xxvi-xxvii). »

Ce caractère du surnaturel chrétien, le second volume avait pour but spécial de le justifier, en l'appuyant sur une de ces vastes synthèses auxquelles se complurent de tout temps les esprits qui aiment voir les choses par les sommets. Alors que l'histoire moderne prétend expliquer la genèse de nos dogmes par l'invasion de l'hellénisme, l'auteur croyait constater, entre ces deux ordres de pensée, un irréductible antagonisme. L'esprit grec serait caractérisé par l'idéalisme, c'est-à-dire par le culte exclusif des abstractions et de la dialectique. C'est à quoi s'opposerait le « réalisme chrétien », où tout est dominé par la préoccupation de la vie. Et l'auteur d'en chercher la preuve dans la Bible, qui est « une doctrine

concrète » (p. 30), une histoire interprétée par le « dedans » (p. 46), et où, de ce chef, « le récit est secondaire » (p. 50). L'Évangile ne fait pas exception. Car le Christ n'y serait pas « raconté... pour son individualité, » mais « pour ce qu'il a été en lui-même, pour la portée de ses actes, pour le sens de ses paroles, pour la place qu'il occupe dans l'humanité et pour le rôle qu'il y joue (p. 56). » Voilà pourquoi « ce que nous pouvons appeler encore ici les modalités temporelles de l'existence du Christ... est chose secondaire (p. 60). » Ce qui importe, c'est la doctrine incluse dans cette histoire et c'est ce que les Apôtres voulurent avant tout nous donner. Mais il en résulte aussi qu'en raison de ses origines « la doctrine [chrétienne], qui implique une interprétation, est tout autre chose qu'un empirisme historique, en même temps qu'elle est tout autre chose qu'un intellectualisme abstrait (p. 64). »

De son rationalisme l'esprit grec devait conclure à l'immobilité de ses concepts : le réalisme chrétien, au contraire, appelle et consacre le sens du devenir. « Principe de vie », la doctrine chrétienne « dure comme la vie en vivant avec elle; elle s'organise en l'organisant (p. 78-79). » Mais de cet anthropocentrisme un certain relativisme est la conséquence. « *L'interprétation* » — le mot est souligné par l'auteur — « devient ici le mode essentiel de l'activité de l'esprit » (p. 81), et « une interprétation suppose inévitablement une adaptation (p. 83). »

« Aux procédés de la logique abstraite... le christianisme ajoute ce qu'on pourrait appeler les procédés d'une logique réelle ou morale..., par lesquels dans le déjà fait on cherche ce qui est à faire et dans le déjà pensé ce qui est à penser. » En effet, « les idées ne sont pas l'absolu ni l'image de l'absolu... : elles n'en sont que l'expression inadéquate qui marque et fixe pour nous ce que nous en avons conquis (p. 93-94). »

C'est au nom de ces principes que l'auteur espérait résoudre le conflit de la raison et de la foi. L'histoire est insuffisante dans la croyance religieuse, qui est essentiellement « affaire d'âme » (p. 130), c'est-à-dire non pas une simple constatation des faits, mais l'expérience sentie et vécue de leur valeur. Elle n'en est pas moins nécessaire pour entrer en contact avec « la réalité individuelle du Christ » (p. 164) et de

l'Église qui le continue (p. 166-168). Mais il ne faut pas perdre de vue que la tradition ecclésiastique n'est pas « une lettre morte » : elle doit être conçue comme « un esprit de vérité, une vie de vérité concrète (p. 172). » Car, ce que le Christ est venu faire dans le monde, c'est « vivre et fonder une vie » (p. 185). « Il a donc fait infiniment mieux que de mettre sa vérité en doctrine adéquate, absolue et achevée... Il l'a semée vivante en des cœurs vivants, pour qu'elle puisse y croître, y porter des fruits et se propager. » C'est pourquoi sa doctrine devait évoluer avec la vie des âmes. « Néanmoins c'est toujours la même foi qui s'alimente à la même source et qui garde le même objet (p. 205-206). »

De cette psychologie l'auteur ne dissimulait pas qu'il attendait « un peu de lumière sereine dans les discussions confuses et douloureuses de l'heure présente » (p. 12). On ne peut pas, en effet, ne pas y voir l'intention de réconcilier la foi, sur le terrain d'un mysticisme à base d'immanence, avec la critique biblique dont la préoccupation perce à travers toutes les lignes. Il fut mal payé de sa peine, si l'on en juge par ces impressions immédiates que M. Loisy notait dans son journal :

... Cela prouve que la foi est la foi, et la science la science, mais non pas que l'une soit plus vraie que l'autre... D'ailleurs, le système de Laberthonnière, qui est Maurice Blondel traduit en français et sans prétention doctorale, est renouvelé de l'illuminisme protestant; c'est la négation essentielle du dogme théologique, transmis par la tradition, et de l'autorité de l'Église qui en est la souveraine garantie. Ces gens-là croient à tous les dogmes de l'Église, mais ils n'y croient pas comme il faut, d'après une révélation objective et sur le témoignage de l'Église; ils s'autotorisent de leur expérience intérieure, tout comme les protestants; ils sont *subjectivistes*, ils ne sont pas orthodoxes[1].

Quant à l'apologétique même qui sert de fondement à cette interprétation des origines chrétiennes, M. Loisy ne l'appréciait pas davantage, et nul peut-être n'en a plus nettement caractérisé le déficit.

La philosophie de l'*immanence*... cherche et considère, en quelque façon, Dieu dans l'homme, s'ingéniant à trouver au fond de

1. *Choses passées*, p. 307-308.

notre nature et dans les conditions de l'action morale des exigences et des expériences qui impliquent la nécessité, l'existence, la présence de Dieu, et de Dieu tel que l'enseigne la foi catholique, incarné en Jésus-Christ et agissant dans l'Église. Consciencieux essai d'apologétique, dont le défaut capital n'est peut-être pas un certain désaccord avec la doctrine scolastique sur la genèse de la foi et les preuves de la religion catholique, mais... la disproportion de ses conclusions orthodoxes avec le fondement psychologique de sa démonstration [1].

A peine les théologiens catholiques se montraient-ils plus sévères. « Tour de force, écrivait du système l'un d'entre eux, où l'ingéniosité le dispute à la noblesse d'âme, mais qui n'aboutit en fin de compte qu'à un lamentable échec [2]. »

Il ne faut pourtant pas méconnaître l'appoint considérable que l'immanence recevait alors de la gloire qui commençait à entourer la figure et l'œuvre de Newman, dont P. Thureau-Dangin venait de raconter à nouveau la conversion et la carrière, et dont les publications successives de M. Bremond vulgarisaient les principaux écrits [3]. A quoi s'ajoutait, du côté français, la vogue croissante de Pascal [4].

De ce système M. Laberthonnière allait rester, au cours des années suivantes, le fidèle défenseur et ses productions postérieures ne firent que le débiter, pour ainsi dire, au jour le jour avec une richesse de style qui ne fut pas toujours accompagnée d'une égale précision. Lorsque, en 1905, la mort de Ch. Denis fit passer entre ses mains la direction des *Annales de philosophie chrétienne*, elles prirent plus que jamais la physionomie d'un organe doctrinaire au service de ce nouveau « dogmatisme », qui, pour être d'apparence plus souple que l'ancien, ne se montrait guère moins intolérant.

Croyant et voulant exprimer dans le dogmatisme moral la loi de la tradition chrétienne, M. Laberthonnière était amené à mettre cette synthèse intuitive en rapport avec les

1. *Simples réflexions*, p. 16-17. Cf. p. 233-234.
2. M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 658.
3. *Le développement du dogme chrétien* (1904); *La psychologie de la foi* (1905); *La vie chrétienne* (1906), sans oublier la traduction intégrale par Mme Gaston Paris de la *Grammaire de l'assentiment* (1906).
4. Voir M. de la Taille, *loc. cit.*, p. 646.

méthodes et résultats de l'histoire catholique des dogmes, qui commençait à défricher par de patientes analyses les contingences de ce passé. L'occasion lui en fut fournie par un modeste « Essai d'étude historique » consacré au dogme de la Rédemption (1905), qui lui parut « assez nettement représentatif » pour motiver quelques commentaires [1].

Sous le nom de « théologie positive », il croyait deviner, avec un certain « modernisme de mots », l'idée « d'une nouvelle manière de théologie » qui serait « une science de la religion faite d'après la méthode expérimentale ». Et cette conception n'était pas pour lui déplaire, à condition qu'on ne voulût point la borner au seul empirisme des « constatations historiques » (p. 532-533). Contre cette espèce de positivisme il réclamait au nom de la spéculation, et c'est l'histoire même qui lui paraissait en imposer le besoin. Non seulement celle-ci n'autorise par elle-même à fixer à la pensée chrétienne aucun point d'arrêt, mais elle condamne cette prétention par la mobilité qu'elle révèle dans les siècles antérieurs [2].

M. Laberthonnière attendait donc de l'histoire le bienfait d'établir « que les formules dogmatiques, si pleines qu'elles soient de vérité divine, ont été l'objet d'une élaboration humaine et qu'au lieu d'être tombées du ciel toutes faites, elles ont été vécues et sont en un sens un produit de la vie » (p. 521). Il s'élevait, en particulier, contre l'idée d'attribuer au dogme de la Rédemption « un caractère statique, purement objectif et extrinsèque », plus encore contre la prétention de poser « comme norme doctrinale, définitive et complète, la théorie de la satisfaction vicaire (p. 522-523). » Car cette doctrine, pour tant qu'elle réalise « un véritable progrès », ne repose elle-même que sur une analogie. Par suite, nous serions « mis en demeure de nous faire du dogme une idée plus profonde et d'en chercher une expression meilleure (p. 527-528). »

1. *Annales de phil. chr.*, février 1906, 4e série, t. I, p. 516-534.

2. En conséquence, l'auteur aurait eu le double tort, en faisant converger son enquête vers la doctrine de la satisfaction, d'imposer au développement de ce dogme un terme « arbitraire » (p. 523) et de river la théologie actuelle à « une théorie définitivement élaborée que nous n'avons plus qu'à prendre toute faite dans l'histoire (p. 517). »

Ces vues théologiques, au nom desquelles on se proposait, par delà ce cas particulier, d'éclaircir « la situation intellectuelle du moment » (p. 516), touchaient à bien des questions de fait et de principe.

Une discussion s'ensuivit [1], où l'auteur visé rétablissait ses positions exactes, non sans marquer discrètement que la doctrine de la satisfaction n'est pas « une simple théorie d'école », mais « l'expression officielle et quasi-dogmatique du mystère de la Rédemption (p. 178), » que les perfectionnements ultérieurs qu'elle peut recevoir doivent respecter « ce qui, des efforts antérieurs, a été consacré par l'Église comme définitif » (p. 179) et que la question de sa valeur est tranchée par « l'enseignement de l'Église », dont il appartient à l'histoire d'établir « la persévérance et la continuité, sous des formes plus ou moins explicites et parfaites, à travers tous les siècles chrétiens (p. 181). »

Manifestement deux conceptions du dogme et de son histoire étaient ici en présence, dont la première jetait l'un et l'autre en plein devenir, tandis que la seconde y incorporait, sous une mobilité de surface, l'absolu qui vient de la révélation divine et de sa détermination par le magistère ecclésiastique.

Si visible était la portée de cette petite manifestation doctrinale que les maîtres ne jugèrent pas inutile d'intervenir dans le débat. Mgr Batiffol y consacrait un article spécial [2]. Après avoir défendu la théologie positive contre l'imputation de « modernisme », l'auteur en rappelait le rôle et les conditions. Loin d'être le domaine du pur *fieri*, elle est soumise aux définitions ecclésiastiques, parce que celles-ci sont, théologiquement, « issues de données primitives qui appartiennent au trésor de la révélation » et représentent, historiquement, le *terminus ad quem* de la tradition catholique (p. 172 et 174). De cette tradition il y a lieu de raconter l'histoire sans en méconnaître la constance, ni en sacrifier le développement (p. 175), mais aussi sans tomber dans

1. *Annales*, mai 1906, t. II, p. 176-192.

2. *Évolutionnisme et histoire*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1906, p. 169-179, reproduit dans *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, p. 145-166, sous ce titre plus explicite : *Le sens et les limites de l'histoire des dogmes.*

« l'erreur... qui consiste à refuser aux définitions ecclésiastiques une valeur statique et acquise. » A l'encontre de l'évolutionnisme, précisément parce qu'elle habitue au respect des faits, cette histoire montre « que les dogmes n'ont pas un développement indéfini, pas plus qu'un germe... n'a une croissance indéfinie » et rappelle au théologien la règle souveraine que sa spéculation doit tenir « pour acquis ce qui est acquis (p. 178). »

Et c'est ainsi que cette incursion du dogmatisme moral, dans l'histoire des dogmes, arrivait à mettre en évidence le principal de ses défauts, qui est de faire dans la foi une part insuffisante à son élément intellectuel et absolu.

III

De cette philosophie il résultait ou pouvait résulter que la foi religieuse a sa valeur en soi, qu'il est toujours nécessaire et sans doute suffisant d'apprécier au regard de l'expérience intime. Mysticisme romantique où l'on semblait perdre de vue que, dans le catholicisme, cette foi se précise en énoncés dogmatiques, et qui prétendent exprimer les intentions formelles de son fondateur. Or la critique appliquée à l'Évangile par M. Loisy avait eu pour résultat de briser ou de distendre ce rapport entre le dogme et l'histoire. Tandis que les exégètes, le suivant sur le terrain des faits, s'appliquaient à montrer la faiblesse et l'arbitraire de cette prétendue reconstitution historique, il parut aux philosophes qu'ils avaient aussi leur mot à dire sur les principes impliqués dans le débat. Ce qui allait amener quelques explications contradictoires sur la manière de poser le problème des origines chrétiennes, et d'entendre la portée des définitions dogmatiques à leur endroit.

La discussion sur la valeur historique du dogme fut ouverte par une longue étude de M. Blondel [1].

A son sens, le problème essentiel était d'expliquer ce qu'il

1. *Histoire et dogme : Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, dans *Quinzaine*, 16 janvier-16 février 1904, t. LVI, p. 145-167, 349-373, 433-458.

appelait « un double passage », savoir « passage des données historiques à une foi qui est quelque chose de plus que ce qu'elles fournissent au simple témoin, passage de la foi à des affirmations vraiment objectives et à des réalités qui constituent une Histoire sainte insérée au cœur de l'histoire banale et incarnant les idées dans les faits. » Sans prendre garde qu'il acceptait trop aisément comme acquise la réduction de cette « histoire sainte » à certain schématisme que les spécialistes s'estimaient en droit de contester, il entendait décrire et juger les attitudes apologétiques, prises à son sujet, par des auteurs qu'on pouvait alors croire tous également désireux de rester fidèles à l'esprit et à la doctrine de l'Église.

Tout en se défendant de « viser personne », dans les solutions pratiques données à ce problème, il croyait démêler deux « tendances dominantes », qu'il se proposait d'isoler en « thèses abstraites », et, pour caractériser ces « entités pures », il adoptait les « néologismes barbares » d'extrinsécisme et d'historicisme. A ses yeux, l' « extrinsécisme » avait le tort de négliger les faits historiques, soit dans l'établissement de la foi, soit dans l'analyse de son contenu, pour réduire les Livres saints à une collection d'arguments dont le seul but serait de nous imposer du dehors des assertions divinement garanties. Cette critique visait incontestablement les méthodes de l'École.

Sous le nom d' « historicisme », sans le dire, c'est aux positions de M. Loisy que s'en prenait M. Blondel. Au nom de la philosophie, il lui reprochait sa prétention de réduire aux seuls textes toute la réalité de l'histoire, puis, au nom de la foi, de négliger la valeur spirituelle du Christ qui mérite aussi d'entrer en ligne de compte dans l'explication de son œuvre, enfin et surtout de demander la justification du christianisme au seul empirisme historique. Celui-ci, en effet, ne saurait fournir qu'une succession de phénomènes sans relation réelle avec le caractère divin que le croyant leur attribue et dont l'apparent déterminisme peut, au contraire, compromettre définitivement cette appréciation.

On ne voit plus d'où cette foi peut tirer son appui et sa direction... Sans le fil qui la retient au sol des faits, sans le poids com-

pensateur des idées, elle risque, entre ciel et terre, ou de s'évanouir dans un mystique symbolisme ou de retomber dans le positivisme de la science (p. 367).

Il y a plus. « Avec une science historique qui n'est plus que la logique concrète du devenir », le terme fatal est de s'en tenir à « un sens religieux qui soutient et alimente de sa propre substance une métaphysique de l'inconnaissable où le *fieri* incessant d'une évolution polymorphe apparaît comme le seul absolu (p. 370). »

A la place de ces deux systèmes également incomplets et funestes, l'auteur proposait de faire intervenir la tradition, mais une tradition vivante qui suppose « une expérience toujours en acte » (p. 437) plutôt qu'une doctrine explicite et qui, ayant pour effet d'assurer à l'Église la permanence de l'esprit de son fondateur, permet toujours de l'y retrouver. Dès lors, « les dogmes sont moins encore le résultat d'un travail dialectique sur les textes que l'expression d'une réalité perpétuée et expérimentée (p. 448-449). » Et l'on aurait ainsi un milieu entre l'extrinsécisme qui ne conçoit que des formules à garder telles quelles, et l'historicisme qui n'aperçoit dans le passé que des phénomènes sans lien. La synthèse du dogme et des faits est à chercher dans la « science de l'action », qui met en œuvre « les résultats méthodiquement acquis par l'expérimentation collective du Christ vérifié et réalisé en nous (p. 458). »

Pour autant qu'on puisse en juger, le but principal de cette synthèse puissante et complexe était de faire refluer vers la source du christianisme le principe de vie dont l'Église est tout à la fois le témoin et l'organe, de manière à reporter sur le Christ et l'Évangile le dynamisme du mouvement spirituel qui en est issu. C'est, en tout cas, le trait qui dut paraître alors le plus saillant, puisqu'il fut le seul contredit.

Quelques mois après, Fr. von Hügel croyait devoir entreprendre, dans la même revue [1], un plaidoyer pour l' « historicisme » appliqué à la personne du Christ. Il fallait, selon lui, distinguer entre le « Christ éternel », celui qui parle au cœur

1. *Du Christ éternel et de nos christologies successives*, dans *Quinzaine*, 1er juin 1904, t. LVIII, p. 285-312.

du croyant (p. 295), et celui que l'observation des faits peut appréhender. Cette différence va jusqu'à l'« antithèse » (p. 304), comme en témoignent les relations divergentes des Synoptiques et de saint Jean, la distinction établie par saint Paul entre les deux aspects du Christ considéré selon la chair ou selon l'esprit. Avec M. Blondel il reconnaissait donc au mysticisme ses droits; mais il lui refusait toute portée rétrospective. « Nous pouvons parler de la vie terrestre du Christ céleste lui-même, c'est-à-dire des effets que produit sur cette terre le Christ éternel. ». Dans « ces faits spirituels » l'Église « voit..., sous l'influence de la vie céleste du Christ, l'intelligence croissante et l'application indéfinie des événements de sa vie terrestre passée. Mais enfin cette série de phénomènes ne complète pas notre connaissance critique de la vie terrestre de Jésus » (p. 307).

Ainsi, entre le « Christ éternel » et « nos christologies successives », Fr. von Hügel coupait, en somme, les liens, aussi bien qu'entre ces deux aspects de la doctrine chrétienne et les réalités de l'histoire. C'est pourquoi son article parut inquiétant.

De cette inquiétude un prêtre parisien, très ouvert aux questions modernes, M. J. Wehrlé, se fit l'écho [1]. S'appliquant à dégager les conclusions qu' « une critique soucieuse des conséquences pourrait faire sortir de l'étude de M. de Hügel » (p. 422), il montrait qu'avec ce mysticisme superposé à l'histoire, on aboutit « à admettre l'existence de deux Christs distincts (p. 426). » Et du moment que « le Christ historique est la propriété de la critique, qui laisse à l'Église la propriété du Christ céleste », l'inévitable résultat de « cette distribution des rôles » est que le Christ de l'Église est sans rapport suffisant avec celui de l'histoire et que « la croyance surnaturelle n'a plus ici-bas de fondement vérifiable (p. 428). » Subsidiairement M. Wehrlé dénonçait aussi le danger de l'immanentisme sur lequel reposait la synthèse de l'apologiste anglais. « Pour lui, l'opération intérieure de la foi ne consiste pas à discerner et à expliciter le contenu des faits.... : elle consiste à expliciter ce que notre âme à nous contenait

1. *Le Christ et la conscience catholique*, dans *Quinzaine*, 16 août 1904, t. LIX, p. 421-447.

virtuellement (p. 437). » C'est pourquoi il demandait à la critique de faire passer avant tout l'adhésion « à l'enseignement de l'Église, seule dispensatrice de la doctrine et seule héritière de la réalité permanente du Christ. » Fr. von Hügel répondit par une lettre évasive et la controverse en resta là de ce côté. Mais elle ne tardait pas à rebondir ailleurs.

En effet, les théologiens n'avaient pas manqué de suivre cette discussion. Après avoir brièvement résumé les débats et homologué, dans l'ensemble, les critiques adressées à Fr. von Hügel par son contradicteur [1], le *Bulletin de littérature ecclésiastique* insérait, sans d'ailleurs le faire sien, un article plus étendu sur la question [2]. Non sans raison, l'auteur anonyme y rapprochait ces menus épisodes des travaux plus étudiés consacrés antérieurement à ce problème par MM. Loisy, Tyrrell et Laberthonnière : toutes publications entre lesquelles il découvrait « une évidente parenté », encore que les contradictions et explications mutuelles qui avaient suivi eussent projeté là-dessus moins de lumière que de « confusion » (p. 338-339). « Sur la manière dont se fait le passage de l'histoire au dogme, » il ne découvrait pas « entre M. Loisy et M. Blondel autre chose que des nuances, » l'un et l'autre lui paraissant dominés par la même conception d'une histoire purement phénoménale et d'une foi toute mystique, où l'élément principal appartient à l'activité morale et au sens religieux, qui se développent à partir des faits, mais sans en dépendre entièrement ni jamais se laisser limiter par eux. Au contraire, « c'est... dans le passage inverse du dogme à l'histoire que s'accuse la divergence fondamentale (p. 340). »

Selon M. Blondel, en effet, « l'historien, pour déterminer même les modalités extérieures des faits,... a le droit et même le devoir de s'inspirer de la connaissance qu'il possède, grâce à ses croyances métaphysiques et religieuses, du *dedans* des faits dont comme historien il étudie le dehors, » tandis que, pour l'historien critique, « de ce qu'il croit dans l'ordre des réalités spirituelles, il

1. Octobre 1904, p. 323-326.
2. *La valeur historique du dogme*, n° de novembre-décembre 1904, p. 338-357.

ne pourra jamais inférer une conclusion qui se rapporte à l'ordre des réalités sensibles (p. 350-351).

Toute la question, en un mot, était de savoir si « la valeur religieuse d'un fait garantit sa valeur historique (p. 352). » Sans proprement y répondre, l'auteur indiquait le « danger » d'une séparation totale entre ces deux ordres de réalités. D'après lui, « il faut dire que la foi impose une direction à la critique historique elle-même et limite dans une certaine mesure son indépendance, » encore que, tout « en révélant le sens intérieur des phénomènes historiques, » elle ne permette sans doute pas « de les mieux connaître, même dans leurs modalités extérieures, et de suppléer à l'insuffisance des témoignages (p. 354). »

Ces éclaircissements et ces questions amenèrent une réponse de M. Blondel [1], qui ne faisait guère que reprendre l'exposé de ses positions antérieures. Elle fournit du moins à « la rédaction » l'occasion d'une mise au point paisible et substantielle [2], qui dégageait les conclusions acquises et indiquait la ligne à suivre pour résoudre correctement les problèmes posés.

Dans ce *respondeo dicendum*, la tradition était retenue comme propre à compléter les textes évangéliques, mais en marquant bien qu'elle est « une source historique au premier chef » et non pas seulement le vague indice d'une « action » incontrôlable. On y rappelait que le vrai cas était posé par les critiques « d'après lesquels l'histoire ne serait pas seulement muette sur certains dogmes, mais établirait des faits qui en sont la négation absolue » et l'on y distinguait, en conséquence, « les *faits fondamentaux* qui constituent les titres de la révélation chrétienne » des « faits secondaires qui appartiennent seulement au complément de la révélation » et qu'on peut, dès lors, admettre sur le seul témoignage d'une Église par ailleurs bien garantie. Enfin et surtout, on y dissipait la confusion de cette foi morale où les perceptions intellectuelles ne seraient plus qu'un élément accessoire. Ces pages précises et nuancées, où l'on sentait la compétence d'un

1. *Bulletin*, février-mars 1905, p. 61-77.

2. *Ibid.*, p. 77-84. Cette note doctrinale était « de la main du R. P. Portalié ». P. Batiffol, dans *Revue de théol.*, 1909, t. XVII, p. 394.

professionnel à qui la critique et la théologie étaient également familières, peuvent être considérées comme la clôture doctrinale de la controverse [1].

Sous leur généralité voulue, ces discussions spéculatives étaient dominées par une question de fait, savoir la valeur de la critique biblique et, plus concrètement, des résultats proposés en son nom.

Certains catholiques sont convaincus que certaines positions de la critique seront bientôt un fait acquis, même par leurs adversaires; que, malgré leur apparence d'incompatibilité, ces conclusions peuvent s'interpréter en convenance avec la foi catholique en le fait de l'Incarnation et que, partant, il est de notre devoir de tenter quelques interprétations analogues. De l'autre côté, l'on est convaincu que lesdites conclusions ne sont guère que des fantaisies de spécialistes, c'est-à-dire une pseudo-science [2].

Et il est inutile de dire que, sans toujours le nommer, c'est aux « conclusions » de M. Loisy que chacun pensait. Un problème de fond était évidemment posé devant les croyants, mais qui eût été moins grave s'il ne se fût compliqué d'une attitude contingente à l'égard d'un homme et d'un système. Ceux qui avaient su défendre l'indépendance de leur jugement trouvaient sans trop de peine, dans les principes traditionnels, le moyen d'assurer la valeur historique du dogme, sur laquelle la foi ne saurait transiger, tandis que les autres s'obligeaient à construire ou adapter pour la circonstance, sous prétexte de philosophie religieuse, des concordismes ruineux, censés capables d'assimiler les conclusions d'une critique trop peu contrôlée, et pour lesquels cette plasticité même constituait une médiocre recommandation.

1. Quelques répliques personnelles suivirent, de la part des auteurs intéressés qui n'estimaient pas leur pensée suffisamment comprise. Le *Bulletin* les publia (avril-mai 1905, p. 128-131; cf. juillet-octobre, p. 245-248) en maintenant ses positions antérieures (*ibid.*, p. 131-138) sans y ajouter autre chose que de nouvelles précisions sur les équivoques du dogmatisme moral, qui venait aggraver, sous prétexte de le résoudre, le problème des rapports du dogme et de l'histoire. Voir aussi B. Allo, *Extrinsécisme et historicisme*, dans *Revue thomiste*, t. XII, 1904, p. 437-465.

2. Fr. von Hügel, dans *Quinzaine*, 16 septembre 1904, t. LX, p. 276.

IV

Si le débat sur la valeur historique du dogme avait pu se dérouler dans un calme relatif, un autre vint bientôt s'y superposer qui produisit un véritable tumulte. De même, en effet, que le dogme relève de la critique historique par le lien qui le rattache aux sources primitives de la révélation, il est soumis à la critique philosophique par les rapports qu'il entretient avec la réalité transcendante dont il est l'expression, et par la discipline qu'il impose, en conséquence, à l'âme du croyant. On peut donc se demander ce qu'il en est de sa valeur à ce double point de vue.

Alors que venait à peine de se calmer le remous des précédentes controverses, cette nouvelle question fut tout d'un coup soulevée par un laïque, mathématicien de son état, mais philosophe épris des plus hauts problèmes religieux, M. Édouard Le Roy [1]. Son article, en révélant pour la première fois son nom au grand public, allait devenir le centre d'un épisode qui compte parmi les plus vifs d'une période où ils s'étaient déjà tant multipliés [2].

« Je ne suis point théologien, déclarait l'auteur, et n'aime point à décider de choses où je ne possède nulle compétence. » Mais il justifiait son initiative par le fait que « tout laïc, de nos jours, est appelé à remplir un devoir d'apostolat dans le monde incrédule où il vit » et aussi parce qu'il s'estimait « en bonne situation pour apprécier avec exactitude l'état d'esprit qui s'oppose chez les philosophes contemporains à l'intelligence de la vérité chrétienne. » Il témoignerait donc « avec franchise, avec brutalité même, » sur ce que lui avait appris « l'expérience des milieux cultivés non chrétiens. » Au demeurant, il devait être entendu que son travail serait « une simple question..., question du philosophe au théologien, appelant une réponse du théologien au philosophe. » Malgré cet artifice littéraire, le « philosophe » ne pouvait entièrement se dissimuler qu'il suggérait au « théo-

1. *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *Quinzaine*, 16 avril 1905, t. LXIII, p. 495-526.

2. On a pu dire qu'il suscita *a veritable war of controversy*: L.-C. Lewis, *op. cit.*, p. 38.

logien » sa réponse. Ce seraient, en tout cas, « de simples aperçus », présentés « seulement comme des projets de solution proposés à la critique de ceux qui ont autorité pour conclure en pareille matière (p. 495-496). » On ne pouvait entrer en scène avec plus de modestie; mais l'expérience montrerait bientôt que ces précautions oratoires abritaient de véritables sommations.

Un fait, à son sens notoire, devait servir de point de départ. C'est que « les démonstrations données comme traditionnelles ne mordent aucunement sur les intelligences habituées aux disciplines de la science et de la philosophie contemporaines (p. 497). » En effet, « la négation ne s'attaque pas aujourd'hui à tel dogme plutôt qu'à tel autre... C'est l'idée même du dogme qui répugne, qui fait scandale (p. 499). »

La manière dont se présentent les dogmes en serait responsable. « Un dogme est une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée ni prouvable », et ceci choque les exigences rationnelles inculquées à l'intelligence moderne par l'esprit cartésien. A ces exigences les preuves classiques à base d' « extrinsécisme » ne peuvent non plus satisfaire, parce qu'elles ne sont pas autre chose qu' « un appel à la transcendance de l'Autorité pure (p. 489-503). » Il y a plus : c'est en eux-mêmes, à cause des anthropomorphismes qu'ils contiennent, des systèmes périmés dont ils dépendent, que les énoncés dogmatiques ne sont pas intelligibles. A quoi s'ajoute cette circonstance aggravante que, par leur immutabilité, les dogmes « apparaissent étrangers au progrès » et, par leur transcendance, « demeurent sans rapports avec la vie intellectuelle effective (p. 504-505). »

Sur quoi, de témoin se faisant juge, l'auteur de déclarer que toutes ces objections et préventions lui paraissaient « parfaitement valables » du point de vue philosophique. Car elles répondent à une conception tout intellectualiste de la foi, qui est bien celle de la théologie reçue. « Elle tient pour second et dérivé le sens pratique et moral du dogme, et place au premier plan son sens intellectuel, estimant que celui-ci *constitue* le dogme, tandis que l'autre est une simple *conséquence.* » C'est cette conception qu'il lui paraissait urgent de « changer » (p. 506-508). En effet, du point de vue

intellectualiste, on ne peut aboutir qu'à des impasses et l'auteur le montrait en étalant, à titre d'exemple, toutes les « impossibilités » que renferment, quand on les prend dans l'ordre spéculatif, des « dogmes » tels que la personnalité de Dieu, la résurrection du Christ ou la présence réelle. A cette voie, qui mène à « de purs non-sens », l'auteur proposait d'en substituer une autre comme « seule possible et légitime » (p. 512).

Deux idées fondamentales présidaient à cette solution libératrice. Au regard de l'intelligence, les dogmes n'auraient qu'un sens négatif et prohibitif, pour mettre l'esprit en garde contre des conceptions funestes. Leur valeur positive serait à chercher ailleurs. « Un dogme a surtout un sens *pratique.* » Car « il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique.* Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite pratique » (p. 517). Et l'auteur d'expliquer, en effet, que la foi chrétienne a pour but de déterminer l'action et développer la vie. C'est à quoi sont destinés les dogmes : l'Église veut dire, par exemple, qu'il faut nous comporter envers Dieu comme envers une personne humaine, être avec Jésus comme on l'est vis-à-vis d'un contemporain, avoir envers l'eucharistie la même attitude qu'à l'égard de Jésus devenu visible. Avec cette conception pragmatique et morale du dogme, tous nos contemporains ne manqueraient pas de se réconcilier, et la pensée y garderait son rôle (p. 524) pour rechercher quelle « réalité mystérieuse lui correspond ».

« Ces conclusions peuvent-elles être admises sans dommage pour la foi? Aux théologiens de nous le dire et, au cas où leur réponse serait négative, de nous apprendre comment ils estiment être en mesure de franchir autrement les obstacles qui nous embarrassent (p. 526). » Où l'on voit bien que, sous sa discrétion apparente, la question posée par M. Le Roy se compliquait d'une réponse et s'achevait en un défi.

Ne fût-ce que par leur forme incisive et tranchante, ces pages devaient provoquer un mouvement. Plus tard, G. Fonsegrive, qui les avait accueillies dans sa revue, se déclarait « surpris de tout le bruit » fait autour d'elles [1].

1. *Quinzaine,* 1er janvier 1906, p. 27.

Il était cependant difficile de se faire illusion sur l'égale gravité du problème qu'elles soulevaient, et de la solution qu'elles tendaient à suggérer. Leur premier résultat n'était d'ailleurs pas fait pour diminuer cette impression.

Puisqu'il était entendu que l'auteur se contentait de poser des questions, il fallait s'attendre à des réponses. Elles vinrent tout d'abord du public auquel il s'était immédiatement adressé, celui de la *Quinzaine*, qui ouvrit à ce sujet, au cours des mois suivants, une tribune libre pour recueillir les dépositions de ses lecteurs [1]. La plupart restèrent anonymes ou, à deux exceptions près, signées de noms obscurs. C'est dire que l'enquête avait surtout l'importance d'une manifestation collective. De ces correspondants bénévoles, qui se recrutaient sans nul doute parmi les amis de la maison, presque tous applaudirent au « courageux » article et abondèrent, avec d'insignifiantes réserves, dans le sens de ses conclusions. A peine y eut-il quelques vagues signataires pour évoquer les principes de l'Église. Seul le P. Allo aborda sérieusement pour la combattre la thèse de fond et la direction voulut lui laisser le dernier mot. Il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble, M. Le Roy sortait en quelque sorte plébiscité de cette singulière consultation.

Mais les théologiens, auxquels il en avait appelé, ne se dérobèrent pas au rendez-vous. Peut-être même y mirent-ils plus d'empressement que l'auteur ne l'eût souhaité.

Le fait le plus saillant de l'enquête ouverte par la *Quinzaine* avait été l'adhésion « aussi grave qu'inattendue [2] » du P. Sertillanges à la double partie, critique et reconstructive, de l'article en question. Cette démarche d'un théologien justement réputé pour ses convictions thomistes fut relevée par E. Franon [3]. Des explications complémentaires s'ensuivirent, où l'auteur atténuait ses premiers dires sans y

1. Il n'y en eut pas moins d'une douzaine, échelonnées du 16 mai au 1er août 1905, t. LXIV, p. 241-260, 412-419, 546-557; t. LXV, p. 125-132, 247-259, 403-424.

2. Expression de M. Dubois (*Revue du clergé fr.*, 1905, t. XLIV, p. 49), que s'approprie sans référence M. R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, p. 99.

3. *Un scolastique anti-intellectualiste*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1905, p. 165-173.

renoncer[1] et qui fournirent au théologien de Toulouse l'occasion d'insister (p. 256) sur le danger de l'agnosticisme comme sur « la grande tentation philosophique de notre temps[2]. » En même temps, le P. Sertillanges s'appliquait à se défendre contre les critiques similaires de M. Dubois[3]. Cette phase de la controverse fut close par une lettre adressée au cardinal Richard (24 novembre 1905), où le distingué dominicain déclarait se retirer de la discussion, « en désavouant sans restriction aucune ce qui, dans les écrits en cause, a pu paraître inexact ou imprudent[4]. »

Sur le fond même de la question, il ne pouvait pas y avoir la moindre perplexité. Les objections reprises à son compte par M. Le Roy n'avaient rien d'inédit, étant celles du vieux rationalisme de tous les siècles, tandis que la solution qu'il proposait pour y échapper n'était qu'une adaptation du pragmatisme, c'est-à-dire équivalemment l'abandon de la vérité objective des dogmes. C'est pourquoi, sans parler des polémistes de journal, les théologiens, que l'auteur avait provoqués, se montrèrent unanimement sévères[5].

Quatre réponses, qui parurent à peu près simultanément dans les organes les plus considérables de la science théologique, furent particulièrement remarquées, savoir celles de MM. Wehrlé[6] et Dubois[7], des jésuites L. de Grandmaison[8] et E. Portalié[9]. Seul de tous les évêques, Mgr Turinaz

1. *Bulletin de litt. eccl.*, juillet-octobre 1905, p. 248-258.

2. Tout ce dossier fut reproduit sans commentaires dans *Revue du clergé fr.*, 1er août et 1er septembre 1905, t. XLIII, p. 536-550, et t. XLIV, p. 92-104.

3. Voir *Revue du clergé fr.*, 1er octobre et 1er novembre 1905, t. XLIV, p. 310-322, 537-545.

4. *Bulletin de litt. eccl.*, décembre 1905, p. 338. Texte complet dans J. Fontaine, *La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, p. 507.

5. Bibliographie détaillée dans Éd. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 359-363.

6. *De la nature du dogme*, dans *Revue biblique*, juillet 1905, p. 323-349.

7. *Autour du dogme*, dans *Revue du clergé fr.*, 1er septembre 1905, t. XLIV, p. 47-59.

8. *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *Bulletin de litt. eccl.*, juillet-octobre 1905, p. 187-221.

9. *L'explication morale des dogmes*, dans *Études*, 20 juillet et 5 août 1905, t. CIV, p. 145-173, 318-342.

entra dans la mêlée par deux brochures de circonstance [1]. Le résultat scientifique ne fut pas moindre. Non contents de discuter la conception pragmatiste du dogme, ces divers théologiens, qui avaient l'avantage d'être du métier, profitèrent de l'occasion pour exposer, expliquer et justifier la doctrine catholique en cette importante matière. Ces études occasionnelles n'appartiennent pas seulement à l'histoire de la controverse : elles ont enrichi d'apports durables la littérature de la question.

Si l'auteur de *Qu'est-ce qu'un dogme?* n'avait voulu que solliciter des éclaircissements, il semble qu'il dût être satisfait. En réalité, sa question était une thèse et M. Le Roy y tenait à tel point, qu'il se mit aussitôt à déployer la plus grande activité polémique pour la défendre. Ses principaux contradicteurs se virent imposer de longues explications, qui ne faisaient guère qu'affirmer à nouveau son système [2]. Réunis à l'article initial, ces mémoires successifs formèrent, l'année suivante, un volume [3], dont la publication eut le don de réveiller momentanément la controverse assoupie [4].

1. *Une très grave question doctrinale. Réponse à M. Édouard Le Roy*, puis *Réponse à M. l'abbé Sertillanges*, Paris et Nancy, 1905. La première mettait en cause, par surcroît, M. Laberthonnière et la méthode d'immanence, dont le P. Nouvelle, alors supérieur général de l'Oratoire, prit publiquement la défense (*Annales de phil. chr.*, décembre 1905, IVe sér., t. I, p. 271-277). Une réplique de l'évêque de Nancy en fut la conséquence, que suivit un long plaidoyer *pro domo* de M. Laberthonnière (*ibid.*, janvier 1906, p. 386-417).

2. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, janvier 1906, p. 3-27; *Revue biblique*, janvier 1906, p. 7-38. La « réponse à M. Portalié, à Mgr Turinaz et à quelques autres critiques » attendit plus longtemps; mais ce fut pour prendre des proportions monumentales. Elle forme le plus gros bloc (p. 106-345) du volume ci-dessous.

3 *Dogme et critique*, Paris, 1907.

4. M. Dubois ayant renouvelé ses critiques (*Revue du clergé fr.*, 15 août 1907, t. II, p. 375-383), l'auteur en profitait pour reprendre sous une nouvelle forme son ancien plaidoyer. En revanche, il ne répondit pas à l'article publié par M. Lebreton dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 mai 1907, t. IV, p. 193-221). M. Laberthonnière prit sa place, au cours d'une vaste dissertation : *Dogme et théologie*, qui, commencée dans les *Annales de philosophie chrétienne* en 1907, durait encore en 1910 — elle ne fut d'ailleurs jamais achevée — et provoqua, chemin faisant (*ibid.*, t. V, p. 619-633), un échange de polémiques avec M. Lebreton.

Tandis que se poursuivaient au dehors ces diverses polémiques, un autre jugement parvenait à l'auteur, dont le public ne devait avoir connaissance qu'un an plus tard. « La partie critique de votre ouvrage, lui écrivait à ce propos M. Loisy [1], me satisfait beaucoup plus que la partie positive... Défions-nous de reconstituer, en la baptisant philosophie de l'action, une métaphysique moins logiquement déduite et plus obscure que l'ancienne. » Cette appréciation du critique hétérodoxe s'ajoutait à celle des théologiens, pour montrer au mathématicien philosophe que son pragmatisme dogmatique était mort-né.

Malgré de louables intentions, l'improvisation théologique de M. Le Roy révélait trop d'incompétence et avait soulevé trop de légitimes inquiétudes pour aboutir à autre chose qu'à d'amers déboires.

Elle fut d'abord fatale au premier de ses patrons. Au seuil de l'année 1906 [2], le directeur de la *Quinzaine* avait beau s'applaudir de son initiative et, tout en dégageant sa propre responsabilité, lancer quelques flèches aux théologiens qui n'avaient pas compris le sens de la question posée [3]. Sous ces explications apologétiques et ces prophéties agressives, on sentait percer l'aveu d'un certain embarras. « Nous avons, jusqu'à présent, cru devoir tenir nos lecteurs au courant de ce qui se passe, de ce qui se dit hors des milieux catholiques... Nous avons voulu renseigner l'autorité doctrinale, renseigner les théologiens sur un certain nombre de faits actuels qui paraissent mettre en péril tout l'enseignement dogmatique (p. 29). » Rôle évidemment périlleux. Aussi bien cette enquête sensationnelle fut-elle le début d'une crise dont la *Quinzaine* ne devait pas se relever : elle cessa de paraître le 16 mars 1907.

Chez les protestants, il était normal que le pragmatisme de M. Le Roy fût reçu avec quelque sympathie. Voir H. Bois, *Une conception moderniste du dogme*, dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1907, t. XVI, p. 497-554; 1908, t. XVII, p. 1-56, 119-170, 193-245.

1. *Quelques lettres*, p. 74-76.

2. T. LXVIII, p. 19-30.

3. Il ne lui déplaisait pas d'espérer (p. 23) que le *Bulletin* de Toulouse, la *Revue biblique* ou les *Études* trouveraient le moyen « d'ici deux ou trois ans » de satisfaire aux « exigences » dont cet article n'avait été qu'une loyale expression.

Quelques mois plus tard, l'auteur de tout le tapage en ressentait, à son tour, le douloureux contre-coup. L'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* aurait sans doute paru matière trop mince pour provoquer l'intervention officielle de l'autorité ecclésiastique. Il en fut autrement du volume *Dogme et critique*, qui fut mis à l'*Index* le 26 juillet 1907 [1].

Dans l'intervalle, M. Le Roy s'était signalé par des travaux tout aussi discutables sur des questions d'ordre à peine moins fondamental. Ce fut d'abord un *Essai sur la notion du miracle* [2], qui contenait, avec une vive critique des positions de l'apologétique traditionnelle sur ce point, une refonte de cet argument à base d'idéalisme, l'esprit étant la seule réalité, qui, par moments, peut récupérer sa puissance native sur la matière inerte [3]. Peu de temps après, l'auteur publiait une critique des preuves de l'existence de Dieu [4] dont on a pu dire [5] qu'elle « ressemble singulièrement à celle de M. Marcel Hébert. »

A ces divers titres, en dépit de ses déclarations réitérées de loyalisme catholique, M. Le Roy s'était révélé comme un de ces esprits aventureux dont le bon vouloir n'est pas servi par une égale sûreté de jugement. Son œuvre, comme toutes celles qu'a produites l'école du dogmatisme moral, ne peut pas ne pas être retenue par l'histoire au nombre des ruisseaux dont l'encyclique *Pascendi* allait être bientôt le confluent.

1. « Quoi qu'il arrive, d'ailleurs, écrivait l'auteur au terme de sa préface, rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que pour l'Église et dans l'Église. Quelle que soit la vérité qui finalement se fasse jour, conforme ou contraire à nos opinions personnelles, d'avance nous y adhérons. » Il ne s'est jamais départi de ces bons sentiments.

2. *Annales de phil. chr.*, octobre-décembre 1906, IVe série, t. III, p. 5-33, 166-191 et 225-259.

3. Cette philosophie était trop évidemment chimérique pour susciter beaucoup d'émoi; mais M. Loisy du moins tint à s'en désolidariser. Lettre du 23 décembre 1906, dans *Quelques lettres*, p. 58-61.

4. *Revue de métaphysique et de morale*, mai-juillet 1907, t. XV, p. 129-170, 470-513.

5. Houtin, p. 132. Recension et discussion par Eug. Lenoble, dans *Revue du clergé fr.*, t. LII, 1907, p. 285-297.

V

En même temps que toutes ces causes réunies entretenaient dans les élites intellectuelles une sorte de trouble chronique, des indices de moindre importance trahissaient un état d'agitation plus ou moins malsaine dans d'autres milieux.

On aurait pu croire que le vaste champ de l'action politique et sociale devait suffire aux militants de la démocratie chrétienne. Cependant les prêtres qui dirigeaient les journaux du parti, et parfois même leurs collaborateurs laïques, ne se privaient pas d'empiéter sur le domaine de la science ecclésiastique, où il était fatal que leur inexpérience leur fît faire bien des faux pas. D'acharnés adversaires, pour mieux se débarrasser d'un mouvement dont l'orientation gênait les clans conservateurs, ont institué de bonne heure le procès de leurs tendances doctrinales [1]. Quelle que soit la passion qui inspire ces dossiers, on y trouve, avec nombre de pièces sans valeur et de commentaires tendancieux qui exagèrent à plaisir la portée des autres, plusieurs textes ou faits peu propres à rassurer sur la direction que les feuilles en question donnaient à leurs lecteurs.

A la *Justice sociale*, de même qu'il avait fait part, le 10 janvier 1903, de son admiration pour l'apologétique de M. Blondel et de son école, M. Naudet disait son mot, le 18 novembre 1905, sur la question *Qu'est-ce qu'un dogme?* Ses articles sur *La Bible, la science et la foi*, qui suivirent la condamnation de M. Loisy, parlaient de légendes dans la Genèse et admettaient des procédés d'idéalisation dans les Évangiles, tandis que, le 30 janvier 1904, le Dr Lancry entreprenait une apologie humoristique de l'auteur des

1. Voir, après Mgr Turinaz, *Encore quelques mots sur les périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France* (Paris, 1904), J. Dalbin (pseudonyme de Th. Delmont), *Les erreurs des démocrates de la « Justice sociale »* (Paris, 1906), partiellement repris par l'auteur, sous son nom propre, dans *Modernisme et modernistes*, p. 174-205; H. Delassus, *L'encyclique et la démocratie chrétienne*, dans *Semaine religieuse* de Cambrai, octobre-décembre 1907; Em. Barbier, *Les démocrates chrétiens et le modernisme*, Paris, 1908.

petits « livres rouges ». L'abbé « Morien » (V. Ermoni) y louait sans réserves, le 9 février 1907, le méchant *Manuel d'histoire ancienne du christianisme* de Ch. Guignebert et soutenait, contre M. Lepin, les thèses de l'école critique sur l'authenticité de saint Jean, tandis qu'un anonyme, sous les initiales J.-B. T., y faisait bon accueil, le 4 mai 1907, aux élucubrations consignées par « Jean d'Alma » dans sa *Controverse du quatrième Évangile*. Un abbé « Emmanuel Dupret » y raillait, le 1er septembre 1907, les miracles attribués à quelques saints [1].

La *Vie catholique* ne faisait pas « la part aussi grande que la *Justice sociale* aux questions de philosophie religieuse ou d'exégèse [2]; » mais elle ne s'abstenait pas non plus d'y toucher, à l'occasion, et avec non moins d'imprudence. On y trouvait le temps d'encenser l'œuvre d'Herman Schell (1er juillet 1906). Un prélat polygraphe aux multiples pseudonymes, Eug. Bœglin, y faisait, à propos de Newman, le procès du dogmatisme (23 mars 1907) et un anonyme qui signait *Senior* y présentait avec les plus grands éloges, le 15 décembre 1906, le volume de satire et de scepticisme dogmatique intitulé *Vérités d'hier?* [3].

Sur le terrain même de l'action démocratique, d'où ils n'auraient jamais dû sortir, ces deux organes avaient, avec quelques représentants de la hiérarchie, de sérieuses difficultés. Dès 1902, Mgr Dubillard, évêque de Quimper, les interdisait à ses séminaristes et ces blâmes allaient se multiplier sous le pontificat de Pie X. Ce qui amenait, chez leurs directeurs respectifs, une avalanche de protestations véhémentes, de lettres publiques ou d'entrefilets railleurs à l'adresse des évêques ou de leurs conseillers assez mal inspirés pour se mettre « à la solde du parti réfractaire » [4]. Et le moins qu'on puisse dire, c'est que cette attitude frondeuse, cette manière de soumettre les décisions épiscopales

1. Voir E. Barbier, p. 51-141. Le journal recommandait en permanence et mettait en vente à ses bureaux, avec *Dogme et critique* de M. Le Roy, les publications les plus suspectes de la maison Nourry. Barbier, p. 107-114; Th. Delmont, p. 189-190.

2. Em. Barbier, p. 193.

3. Textes dans Em. Barbier, p. 181-208.

4. Choix de textes, dans Em. Barbier, p. 149-174, 208-214.

à toutes les petites ou grosses habiletés des polémiques de journal, étaient tout autre chose qu'une école de discipline et de respect [1].

Des milieux catholiques libéraux surgissaient aussi quelques docteurs aussi peu autorisés.

« Humble médecin de province », comme il aimait s'appeler, chrétien convaincu d'ailleurs et, en tant que gendre de M. Léon Chaine, étroitement lié aux meilleurs éléments du libéralisme lyonnais, le Dr Marcel Rifaux, de Chalon-sur-Saône, s'appliquait à ausculter les âmes aussi bien que les corps de ses contemporains. De ses méditations sortit un petit volume [2], où l'auteur rappelait le dogmatisme dédaigneux adopté envers la foi religieuse par les pontifes de la libre-pensée et, contre eux, montrait que l'on « peut intellectuellement rester encore catholique. » Solide au fond et très vivant d'allure, cet ouvrage, dont l'auteur se montrait aussi généreux pour la science qu'attaché à la foi, fut favorablement accueilli comme une bonne contribution apologétique et le méritait à tous égards. Des savants catholiques il se contentait de citer indistinctement les noms, pour établir que la profession du catholicisme n'est pas incompatible avec la haute culture et « les derniers travaux de l'abbé Loisy » n'y intervenaient (p. 260) qu'à titre d'argument *ad hominem*, « toutes réserves faites sur la hardiesse de certaines de ses opinions ». La méthode était sage et, sur le point le plus délicat, le diagnostic restait prudent.

Encouragé par ce premier succès, le Dr Rifaux voulut compléter son œuvre par un traitement approprié à la crise que traverse actuellement le catholicisme. Mais, au lieu de se fier uniquement à son expérience, il résolut de recourir à des spécialistes et de procéder à une vaste consultation sur le cas [3]. Trente correspondants envoyèrent leur réponse.

1. Toute l'âpreté de ses préventions n'empêche pas Em. Barbier (p. 363) de rendre au *Sillon* cet hommage qu'après quelques essais malencontreux « M. Marc Sangnier intervint pour rappeler en fort bons termes à ses camarades que la théologie n'était pas leur affaire. »

2. *L'agonie du catholicisme?...*, Paris, 1905.

3. Elle eut lieu sous la forme d'une enquête qui se déroula discrètement au cours de l'année 1906. Les résultats en furent aussitôt publiés sous ce titre : *Les conditions du retour au catholicisme*, Paris, 1907.

La plupart étaient des laïques : juristes tels que P. Bureau, M. Deslandres; philosophes dont les plus marquants étaient G. Fonsegrive et Éd. Le Roy, aux côtés de Cl.-C. Charaux, G. Dumesnil et Ch. Dunan; savants comme A. de Lapparent et le vicomte R. d'Adhémar; sociologues tels que le comte d'Haussonville; médecins tels que le Dr Lancry. Parmi les membres du clergé, les noms les plus significatifs étaient ceux de MM. Klein, Laberthonnière, Naudet, Piat, Sertillanges. La série se terminait par quelques pages anonymes d'« un prêtre romain ».

Comme il arrive toujours en ces sortes d'enquêtes, chacun répondit dans le sens de ses propres préoccupations et avec la tournure spéciale de son tempérament. Tout le monde cependant était d'accord pour admettre l'existence d'une crise catholique et pour en situer lés manifestations les plus graves dans l'ordre intellectuel. Les remèdes étaient suggérés en conséquence. P. Bureau déplorait « le retard énorme... de la théologie et de l'apologétique (p. 128), » tandis que tel autre professeur de droit réclamait le « déblaiement du dogme (p. 115). » M. Deslandres dénonçait « l'insuffisance radicale de l'enseignement religieux (p. 161), » avec ses deux défauts connexes : « violence faite à l'esprit et abus d'une fausse lumière (p. 169). » Heureusement R. Saleilles saluait déjà, dans l'effort global des écoles nouvelles, « tout un symptôme de vie et de rajeunissement (p. 385). » Inutile de dire le sens des opinions émises par les auteurs dont les œuvres publiques ont déjà trouvé place dans cette histoire. Au total, devant les mêmes faits, il y avait des médecins tant pis, qui, avec G. Fonsegrive (p. 207), croyaient à « une crise d'inadaptation », et des médecins tant mieux, tels que J. Serre, qui auguraient plutôt une « crise de laborieuse adaptation (p. 402). » Verdict en apparence contradictoire, mais qui, dans la réalité, aboutissait à peu près au même résultat.

Essayant de dégager, pour le compte de son public, une conclusion d'ensemble sur la portée de ce referendum, le Dr Rifaux semblait avoir pris à cœur de s'attacher aux dépositions les plus radicales.

« Cette doctrine catholique, dont les dogmes ne sont que l'expression systématisée, n'apparaît plus, dans son exposition tout au

moins, en harmonie avec les données de la philosophie contemporaine... Nos dogmes se trouvent... liés à des théories... qui ne correspondent plus pour nous à aucune réalité intelligible. » Car « la philosophie scolastique a fait son temps » et « le problème du rajeunissement des formules religieuses est désormais posé » (p. 44-46).

On devine dans quelle voie il faut en chercher la solution.

« La religion n'est pas un système intellectuel auquel notre intelligence est tenue d'adhérer... : elle est une vie » (p. 59). Aussi « le jour où cette conception d'une religion vivante sera définitivement acceptée, la crise se dénouera d'elle-même » (p. 66).

Et pour préciser ce programme par des applications concrètes, c'est dans les Loisy, les Fogazzaro, les Laberthonnière et autres semblables, que l'auteur mettait le principal de son espoir, non sans protester contre l'insigne maladresse des censures dont ils étaient l'objet. Il n'y manquait même pas l'allusion de circonstance au savant « incompris » qui reste dans l'Église, malgré toutes les condamnations (p. 77-78), avec la ferme assurance d'y faire tôt ou tard prévaloir la vérité.

Dès l'époque, cette publication fut jugée choquante. L'enquête semblait à tout le moins inopportune; beaucoup de réponses parurent tendancieuses ou risquées. D'autant que, vers le même temps, répondant à un semblable questionnaire dressé par le *Mercure de France* [1], l'auteur célébrait l'œuvre de ces catholiques sincères qui travaillent « à alléger l'arbre divin de toutes les végétations parasitaires qui entravent sa croissance. » Et il précisait en ces termes :

Anthropomorphisme grossier, scolastique archaïque et périmée, légendes parfois ridicules, dévotions puériles, textes inauthentiques, reliques fausses, mercantilisme éhonté de certains sanctuaires, idolâtrie des hommes, respect fétichiste des décorations et des pourpres, abus des titres et des distinctions, esprit non d'autorité mais d'autoritarisme, tels sont en raccourci les points sur lesquels les catholiques progressistes font porter leurs revendications [2].

1. T. LXVII, 1907, p. 432.

2. Cette dernière enquête fournit à R. Murri, A. Fogazzaro, G. Tyrrell, G. Rensi et autres, l'occasion de se faire entendre sur la question religieuse avec la nuance propre de leur apologétique et l'expression de leurs doléances. Voir t. LXVII, p. 41-42, 49-50, 435-437, et t. LXVIII, p. 43-44. Mais l'opinion catholique prêta peu d'attention à ces échos recueillis par un organe du dehors.

Mgr Latty éleva sa protestation [1] et le Dr Rifaux de répliquer par une « lettre ouverte » [2], où il parlait des « modernistes », « loysistes » et autres pour garantir « la sincérité de leur foi. » Il prétendait révéler à l'évêque le trouble et l'angoisse des âmes devant «le fossé» qui se creuse «entre la pensée moderne ... et leur foi (p. 16); » il plaidait la cause de ces laïques et de ces prêtres « qui souffrent au plus profond de leur être parce que leur pensée est enchaînée, leur élan réprimé, leur loyauté mise à l'épreuve (p. 12). » Au nom de la raison et de la foi, il demandait (p. 35-36) que fût laissé « au labeur humain fécondé par la grâce de Dieu le soin de corriger les hardiesses et les témérités de certaines conclusions », non d'ailleurs sans témoigner de son indignation contre ceux qui entendaient cette correction autrement qu'il ne l'eût souhaité.

Au lendemain du décret *Lamentabili*, toutes ces généralités recevaient forcément des applications très particulières. L'auteur, du reste, entendait bien (p. 12) réserver l'essentiel de nos dogmes. « Nul parmi les catholiques, assurait-il (p. 18), n'a jamais demandé la révision de ce que l'Église considère comme l'essence même de la doctrine catholique. » Ce qui prouve simplement quelle somme d'illusions pouvaient encore entretenir des esprits qui se croyaient éclairés.

En définitive, le Dr Rifaux comprit que le mieux était d'abandonner la partie. Son mémoire apologétique, n'ayant pas été mis dans le commerce, n'est qu'un document de pyschologie individuelle. Quant à l' « enquête » dont il avait pris la direction, elle n'a guère d'autre intérêt que d'illustrer d'un nouveau témoignage l'état d'agitation et de désarroi qui est la caractéristique de ces années confuses [3].

Juste en ce moment, un des correspondants de cette

1. *Une question téméraire et mal posée*, Paris, 1907.

2. Insérée dans son opuscule : *La crise de la foi catholique* (Paris, 1907), que l'*Ami du clergé* (12 décembre 1907, t. xxix, p. 1147) recommandait dès lors aux « historiens du modernisme ».

3. Seul un incompétent, étranger à toute expérience ecclésiastique, tel que M. Ch. Guignebert (*Modernisme et tradition*, p. 154-183) a cru pouvoir chercher dans ces réponses, qui ne représentent tout au plus que l'impression subjective d'un petit groupe d'auteurs, une source de renseignements sur la situation réelle du catholicisme français.

« enquête », Paul Bureau, professeur à la Faculté de droit de l'Institut catholique de Paris, jugeait à propos de parsemer de semblables réflexions un ouvrage qui ne les appelait pas et qui aurait pu être excellent [1].

Le but de l'auteur étant de fonder la religion sur les exigences de la vie sociale; il en profitait pour montrer un conflit entre ce qu'il appelait les « enfants de l'esprit nouveau » et les « enfants de la tradition ». A ceux-ci il reprochait d'exagérer l'esprit de discipline dans tous les ordres, au détriment des initiatives individuelles. Mais, dans ce camp, il était heureux de signaler « un travail de transformation interne qui, selon toute vraisemblance, est appelé à exercer sur le tempérament moral de notre pays une influence considérable (p. 380), » savoir la revendication « de la libre recherche scientifique suivant ses méthodes autonomes et ses procédés propres d'investigation (p. 385). » Et il consolait d'avance les promoteurs de « ce mouvement de rénovation intellectuelle » ou leurs disciples — et il va de soi que chacun suppléait aisément les noms propres — en les invitant (p. 387) à ne pas « s'étonner d'une défaveur officielle qui, en d'autres temps, a accueilli toutes les réformes que l'Église s'est ensuite appropriées pour son grand profit. » Ces *obiter dicta*, glissés dans une œuvre apologétique par ailleurs remarquable, ne pouvaient avoir et n'eurent guère d'autre résultat que de faire peser sur la réputation de l'auteur des soupçons dont il eut peine à se relever.

Or la trouée que ces ouvrages individuels ou collectifs tendaient à faire dans les milieux de moyenne culture, une petite feuille d'avant-garde l'accomplissait au jour le jour depuis deux ans. Elle paraissait à Lyon et s'appelait *Demain*. Deux jeunes laïques, MM. Pierre Jay et Auguste Cholat, en étaient les directeurs; le Dr Rifaux y tenait le rôle de secrétaire de la rédaction. A côté d'eux, des collaborateurs choisis y exposaient, en petits articles rapides et succincts, le mouvement des idées progressistes, qui se concentrait, naturellement, autour des Tyrrell et des Loisy. Les organes similaires d'Allemagne ou d'Italie, voire les échos favorables de la presse profane, y étaient largement utilisés. Des chroni-

1. *La crise morale des temps nouveaux*, Paris, 1907.

queurs aux écoutes de tous les bruits divers qui circulent dans le monde ecclésiastique, y multipliaient les informations intéressantes pour la cause ou les petits filets malicieux à l'adresse des adversaires. A l'occasion, les chefs de file s'en servaient comme d'une tribune : on y trouvait les communiqués de M. Loisy ou de G. Tyrrell; on y lut des lettres ou des discours d'A. Fogazzaro, des articles de R. Murri ou même de D. Battaini. L'*Index* et la Commission biblique n'y étaient pas ménagés, ni toujours le pape, et, sans doute pour ne pas s'en tenir aux idées pures, on y poussait, le 28 juin 1907 (p. 565-566), une pointe sur le problème du célibat des prêtres. Bref, l'ensemble était vivant, alerte et spirituel autant que tendancieux. Un organe de pénétration et de combat était ainsi créé, qui avait tout pour se faire lire et connut un assez vif succès [1].

Dans une sorte d'article réclame publié par le *Journal de Genève* (9 juillet 1906), P. Sabatier la signalait comme un « témoin par excellence du mouvement religieux contemporain, » comme l'organe du « catholicisme intégral », où la règle est de « marcher avec l'Église » mais d' « avoir sa conscience, sa personnalité propre. » Voilà pourquoi il saluait « ces jeunes, venus de tous les coins de l'Europe, avec une joyeuse émotion. » Puis, « en... rappelant la puissante vague de sympathie qui porte vers *Demain* l'élite de nos curés de campagne et des professeurs de nos Facultés catholiques, » il concluait « qu'il y a là le résultat d'un travail déjà long, profond, mystérieux » et « que cet effet est peut-être l'éclosion d'une grande chose [2]. »

Cette « puissante vague de sympathie » était-elle l'expression d'un désir ou la constatation d'une réalité? Il est assez difficile aujourd'hui de s'en rendre compte, bien que toutes les probabilités invitent à voir dans ces lignes une forte dose d'exagération. Quelle qu'en ait été la puissance, toujours est-il que cette « vague » a existé. Or est-il besoin de

1. On le remarqua même à l'étranger. Il avait suffi de son programme aux libéraux munichois pour y signaler (supplément à l'*Allgemeine Zeitung* du 28 septembre 1905) « un catholicisme régénérateur » et la direction faisait savoir avec fierté (8 juin 1906, p. 4), que la mort seule avait empêché H. Schell de lui accorder sa collaboration.

2. Larges morceaux dans Houtin, p. 136-140.

dire que cet « effet » d'un « travail » dont on a vu la longue incubation, devenait à son tour une cause qui tendait à en diffuser le rayonnement?

Tous ces faits permettent suffisamment de conclure à l'existence d'un réel malaise parmi les catholiques français. L'engouement pour la science ou ce qui paraissait tel arrivait à oblitérer les exigences de la foi, et les initiatives individuelles ébréchaient plus d'une fois le sens de la discipline. Il faut évidemment prendre garde aux exagérations [1]. Néanmoins il serait difficile de contester que, profonde ou superficielle, cette effervescence ne fût tout à la fois indicatrice et génératrice de ce qu'il faut bien appeler « une déperdition du sens catholique dans un trop grand nombre d'intelligences [2]. »

« Depuis l'apparition des malheureux petits livres rouges de M. Loisy, écrivait alors E. Portalié, le désarroi est lamentable dans certains esprits, disons mieux dans certains milieux. Et malheureusement des publications plus que hasardées, accueillies avec une imprudente bienveillance dans des tribunes libres, où l'anonymat, avec l'absence de responsabilité, favorise l'éclosion des idées les plus téméraires, entretiennent périodiquement l'agitation et le trouble [3]. » Dans la mesure très imparfaite où les documents permettent aujourd'hui de revivre cette histoire, la vision rétrospective de ces années pénibles justifie de tous points cette impression d'un contemporain.

1. « Parce qu'un périodique, observait très justement un témoin peu suspect d'indulgence, J. Fontaine (*La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, p. 462-463), insère de temps en temps un article favorable, soit à l'exégèse de M. Loisy, soit au système légendaire (?) du P. Lagrange, soit à l'agnosticisme de M. Le Roy ou à la théorie plus réservée de M. Blondel, il ne faudrait pas le croire absolument dévoué à toutes les idées que ces noms évoquent. Il peut y avoir bien des réserves, même de la part des écrivains approbateurs; et surtout n'allons pas penser que la rédaction tout entière acquiesce aux articles en question. » A plus forte raison faut-il étendre cette remarque à la grande masse de leurs lecteurs.

2. J. Fontaine, *ibid.*, p. 39.

3. *Études*, 20 juillet 1905, t. CIV, p. 146.

CHAPITRE II

A L'ÉTRANGER

Ce qui est vrai de la France ne l'était pas moins, dans une mesure variable, des autres nations chrétiennes. Indépendamment des influences venues de chez nous, qu'elles ne pouvaient éviter, des ferments locaux venaient en redoubler l'action.

I

Grâce au profond secret qui enveloppait encore ses publications pseudonymes et à la savante complexité qui donnait le change sur la portée de ses œuvres publiques, la position de G. Tyrrell dans la Compagnie de Jésus et dans l'Église put longtemps sembler intacte et jusqu'à un certain point le rester [1]. Mais cette apparence d'équilibre était trop factice pour n'être pas précaire. En effet, derrière cette façade qui en imposait encore au monde mal renseigné, entre G. Tyrrell et ses supérieurs religieux, un drame se jouait déjà, écho atténué d'un autre plus intime qui allait bientôt éclater en scandale public.

Depuis ce que ses panégyristes appellent volontiers, non sans quelque emphase, « l'exil de Richmond »[2], G. Tyrrell souffrait dans les cadres de la Compagnie [3]. C'est pourquoi,

1. Si le *Month* lui fut fermé à partir de 1905, d'autres revues catholiques lui restaient ouvertes. C'est ainsi qu'il publiait dans la *Quarterly Review* d'octobre 1905 un article, anonyme suivant la règle de la maison, sur « les droits et les limites de la théologie, » puis, dans le *Catholic World* d'août 1905, un semblable travail sur « les limites de la théorie du développement, » où il critiquait comme trop intellectualiste et désormais insuffisante la doctrine classique de Newman.

2. R. Gout, p. 69. L'auteur reconnaît que ce fut, en réalité, un « exil volontaire » (*ibid.*, p. 321).

3. *Autobiography and life*, t. II, p. 137-145, 225-228. Cf. *Letters*, p. 68, 77-78, 109.

malgré l'approbation qu'il avait reçue pour *Lex orandi* l'idée s'imposait de plus en plus à lui d'en sortir.

A la date du 8 février 1904, il écrivit à son général, le P. H. Martin, pour lui faire part de son état d'âme. Il reçut de lui une lettre bienveillante (15-17 février), qui concluait à l'insuffisance de ses griefs. G. Tyrrell en profita pour rédiger un long mémoire (11-26 juin), qui était un procès en règle du «jésuitisme», et opposait les méthodes de compression actuellement en vigueur dans la Compagnie avec ce qui lui paraissait être l'esprit de son fondateur [1]. Les négociations reprirent l'année suivante, quand G. Tyrrell formula une demande expresse de sécularisation (6 août 1905). Mais il y avait à cette solution des difficultés canoniques, puisqu'il devait tout d'abord se pourvoir d'un *receptor* ou *episcopus benevolus* qui acceptât de l'incorporer à son diocèse. Plusieurs évêques pressentis se dérobèrent et G. Tyrrell préféra ne pas insister.

Un événement imprévu vint précipiter le dénouement. Le jour même où G. Tyrrell écrivait sa dernière protestation à son général (31 décembre 1905), le correspondant romain du *Corriere della sera* mettait la main sur un opuscule anonyme, intitulé : *Lettre confidentielle à un ami professeur d'anthropologie*, dont il rédigeait aussitôt un savoureux résumé qui parut à Milan dans le journal du lendemain (1er janvier 1906). De ce document, que le journaliste mettait au compte d' « un jésuite anglais », il résultait que le catholicisme officiel est caduc, mais qu'il n'y a pourtant pas lieu de le quitter. Car il renferme encore des trésors de vie spirituelle, à condition de distinguer entre la foi vivante et la théologie morte, entre l'Église réelle et l'autorité qui la gouverne. Le dogme doit être pris comme un symbole; la hiérarchie, comme tout gouvernement, n'a qu'à refléter les sentiments du peuple chrétien. Quant aux théologiens qui s'immobilisent dans un autoritarisme désuet, ils rappellent ces rabbi qui condamnèrent le Christ et ne seront

1. Cette lettre ne fut, d'ailleurs, envoyée à son destinataire que l'année suivante; mais elle montre à quel degré d'exaspération individualiste son auteur était dès ce moment parvenu. Extraits dans R. Gout, p. 119-124; traduction complète en appendice, *ibid.*, p. 269-321; texte original dans *Autobiography and life*, t. II, p. 458-499.

pas moins impuissants. L'informateur du *Corriere* n'avait pas tort de voir là « une page des plus curieuses du mouvement réformiste dans le catholicisme ». [1]

En réalité, le document ainsi découvert avait déjà deux années d'existence. G. Tyrrell l'avait écrit vers la fin de 1903 et mis en circulation confidentielle, comme auparavant pour les brochures signées « Ernest Engels » et « Hilaire Bourdon », dès le commencement de 1904 [2]. Le « professeur d'anthropologie » auquel s'adressait la lettre était d'ailleurs un personnage imaginaire, choisi, peut-être par réminiscence du naturaliste Stephen George Mivart célèbre dans le monde anglais, comme représentant des difficultés qu'éprouvent aujourd'hui les classes instruites à l'égard du dogme catholique [3]. En réponse aux objections et angoisses de ce savant tenté dans sa foi, G. Tyrrell exposait son apologétique familière. Cette « lettre » avait passé de mains en mains lorsque le reportage du *Corriere* vint en révéler subitement l'existence et le contenu.

A vrai dire, cette indiscrétion n'était pas la première. Dès le 16 décembre 1905, « le plus grand journal catholique des États-Unis, *The New York freeman's journal*, avait... dénoncé la *Lettre confidentielle* à ses lecteurs, sous ce titre significatif et sensationnel : « La grande apostasie d'aujourd'hui » et en associant naturellement le nom du jésuite à celui de l'abbé Loisy [4]. » Mais l'article de la feuille américaine était passé inaperçu, tandis que celui du journal milanais ne pouvait pas ne pas être remarqué. Quant à l'identité du « jésuite anglais » qui en était censé l'auteur, elle ne pouvait pas être difficile à établir. Aussi l'affaire n'allait-elle pas traîner longtemps.

Sur la sommation de son général (7 janvier 1906), G. Tyr-

1. Texte en français dans R. Gout, p. 135-137; repris en anglais par G. Tyrrell, *A much abused letter*, p. 2-6; trad. fr., p. 5-8.

D'après A. Houtin, *Ma vie laïque*, p. 258, c'est P. Sabatier qui aurait documenté le journaliste milanais.

2. Personne n'avait mieux aidé à le répandre que Fr. von Hügel. Voir *Selected letters*, introd., p. 23. Le 30 juin 1904 (*ibid.*, p. 128), il s'offrait à en placer encore une douzaine.

3. *Autobiography and life*, t. II, p. 193-196.

4. R. Gout, p. 137.

rell se reconnut le rédacteur de la *Lettre confidentielle*, qu'il expliquait comme le traitement d'un « cas particulier » (10-13 janvier). Une rétractation lui était demandée (20 janvier), qui pût dégager la Compagnie devant l'opinion. La seule qu'il consentit à fournir (24 janvier) ayant paru insuffisante, G. Tyrrell était exclu de la Compagnie (1er février) et, en même temps, déclaré suspens *a divinis* jusqu'à ce que le Saint-Siège en eût autrement décidé [1]. La séparation à l'amiable que G. Tyrrell avait souhaitée faisait place à une expulsion par mesure disciplinaire.

De l'indépendance qu'il venait ainsi de retrouver G. Tyrrell profita pour reprendre l'apostolat de la plume qu'il avait dû interrompre. Trois ouvrages parurent coup sur coup, qui allaient révéler de plus en plus clairement les dispositions de son esprit restées obscures jusque-là.

Ce n'est pas seulement par l'antithèse du titre que *Lex credendi* (Londres, 1906) rappelait *Lex orandi*. La préface, datée du 7 mars, donnait expressément cet ouvrage comme une suite tout à la fois et une « explication » spontanée du précédent.

D'après Miss Petre [2], c'est une œuvre de dévotion plutôt que de science. En effet, après une première partie très courte (p. 1-81), qui met en relief les caractères généraux du christianisme à l'encontre des déviations de la pensée moderne, le reste est consacré à un commentaire mystique du *Pater*. G. Tyrrell y « mettait en garde contre l'écueil du sentimentalisme et contre les formes insoutenables du mysticisme, invitait à lire l'Évangile, ramenait à la vie intérieure et à l'imitation de Jésus-Christ [3]. » Ce ton général de sagesse et de piété, cette intention d'équilibre entre le mysticisme et le dogmatisme valurent à *Lex credendi* de ne pas susciter d'émotion notable [4].

On y pouvait cependant deviner çà et là les propensions

1. *Autobiography and life*, p. 249-255, 501-503; R. Gout, p. 137-143.
2. *Autobiography and life*, t. II, p. 203.
3. R. Gout, p. 145.
4. Dans la presse catholique de langue anglaise, l'*Ecclesiastical Review* (juillet 1906) se contenta d'une simple analyse et le *Catholic World* d'août y montra une très heureuse application de la philosophie de l'immanence.

anti-intellectualistes de l'auteur. Ainsi quand il affirme le besoin actuel d'insister sur les vérités simples de l'Évangile, quand il donne le *Pater* comme le type idéal d'une foi qui n'est pas une théologie (p. x-xiv). Sous la plume de G. Tyrrell, ces simples aphorismes du langage chrétien ont tout l'air et toutes les chances d'être tendancieux. Ailleurs on y retrouvait tout son symbolisme, puisque, à son sens (p. 252), « la vérité du dogme est simplement et seulement pratique, » et que la « loi de la prière », qui est la règle suprême, « peut facilement nous donner des credos très différents, ayant exactement la même valeur religieuse et représentant analogiquement le monde spirituel. »

En même temps, l'auteur songeait à publier *in extenso* la *Lettre confidentielle* qui avait été la cause de ses derniers malheurs [1]. Chacun pourrait ainsi juger, pièces en mains, de ce document déjà fameux.

Il y reconnaissait (p. 43-44) les difficultés de croire qu'éprouvent aujourd'hui les intelligences formées aux méthodes scientifiques, et l'indifférence ou l'incompétence du clergé ordinaire à leur égard. Mais il estimait que tout cela n'atteint que la présentation théologique ou apologétique du catholicisme et non pas le catholicisme lui-même. Le cas serait mortel « si l'intellectualisme théologique a raison, si la foi signifie un assentiment de l'esprit à un système de conceptions de l'intelligence, si le catholicisme est d'abord une théologie ou tout au plus un système d'observances pratiques réglées par cette théologie : » il ne l'est pas « si le catholicisme est avant tout une vie et l'Église un organisme spirituel, à la vie duquel nous avons part, et si la théologie n'est qu'un essai de cette vie pour se formuler et se comprendre elle-même (p. 51-52). » Ainsi « la critique de l'expression n'est pas par elle-même une raison de critiquer la chose exprimée » (p. 57) et le catholicisme formulé par « la minorité pensante, parlante et gouvernante » ne doit pas être pris pour le tout de l'Église (p. 59).

D'où il suit que le schisme serait une faute, et qu'il suffit au croyant le plus désabusé de se sentir en communion avec l'Église invisible, par où se continue l'action vivifiante du

1. *A much abused letter*, Londres, 1906.

Christ (p. 62-65). A l'encontre des vaines complications théologiques, il faut développer la foi, qui nous montre en Dieu la personnification de la suprême bonté dont tout ce qu'il y a de bien dans l'histoire humaine, est la réalisation partielle et en quelque sorte la révélation (p. 71-73). « Union avec Dieu à travers l'humanité, avec l'humanité à travers Dieu (p.74) : » tel serait le dernier mot de la religion. C'est parce que l'Église romaine, malgré ses imperfections, affirme cet idéal de catholicité qu'elle est « tout au moins un essai mal venu » de cette universelle communion religieuse (p. 77). En même temps que par son organisme, c'est également par sa doctrine que l'Église nous permet d'entrer en rapports avec la divine bonté, à condition de tenir ses dogmes pour des images imparfaites et grossières, des symboles déficients, « qui sont pour nous le seul moyen de nous rapprocher de Dieu et pour Dieu de se rapprocher de nous (p. 79-80). »

Ainsi « la communion avec l'Église visible est un sacrement efficace de la communion avec l'invisible » (p. 83). Mais elle n'est évidemment « qu'un moyen, une voie, une créature, dont il faut user tant qu'elle est utile et qu'il faut abandonner quand elle devient un obstacle (p. 86). » Ce qui choque en elle les esprits éclairés n'est qu'une création de théologiens à l'esprit étroit : il ne faut voir là « qu'un épisode passager dans l'histoire de l'Église, » une répétition de cet aveuglement qui ferma les oreilles des juifs « au Christ et à son hérésie ».

Le judaïsme devait vivre une vie glorieuse et ressuscitée dans le christianisme... L'histoire ne peut-elle se répéter? Ne se peut-il que les théologiens aient raison dans un sens tout autre qu'ils ne se l'imaginent? Le bras de Dieu n'est-il plus assez long pour faire des pierres elles-mêmes surgir des enfants d'Abraham? Comme le judaïsme, ne se peut-il que le catholicisme ait à mourir pour revivre sous une forme plus large et plus élevée? (p. 87-89).

Telles sont les perspectives sur lesquelles se terminait cet étrange opuscule, où le mysticisme chrétien n'était plus qu'une forme de l'idéalisme et l'Église une étape momentanée, un abri précaire dans l'évolution religieuse de l'humanité. G. Tyrrell avait beau le présenter comme une apologétique de circonstance, un remède extrême pour les cas désespérés : rien ne pouvait pallier la complète dissolution

doctrinale qui en forme la base et en devenait le terme. Tout en s'estimant « justifié de l'avoir écrite », il reconnaissait que « cette lettre... fut néanmoins un mal dans une certaine mesure (p. 24). » En la reprenant publiquement à son compte, même avec le correctif « d'une sorte de commentaire qui en serait l'antidote et la justification (p. 19-20), » l'auteur ne faisait que révéler la profondeur du « mal » et en multiplier les ravages. Aurait-il voulu consacrer le scepticisme chez les âmes ébranlées dans leur foi, et l'insinuer aux autres sous les espèces d'un mysticisme subtil, qu'il ne s'y serait pas pris différemment.

Enfin, comme pour marquer les étapes successives de son évolution antérieure et en préciser l'aboutissement, G. Tyrrell réunit en volume [1] les articles les plus importants de ces dernières années.

A ces pages anciennes s'ajoutaient quelques morceaux inédits : d'abord une préface, où il faisait le procès du dogmatisme qui cherche des concepts dans la révélation; puis un long développement, intitulé : *Réflexions sur le catholicisme*, où il reprenait et systématisait les vues éparses dans la *Lettre à un professeur d'anthropologie* sur le sens de l'institution catholique comme expression de la religion du genre humain; enfin un chapitre sur la révélation, où il faisait la théorie de l'expérience religieuse, qui commence par des impressions pour s'exprimer seulement plus tard en théologie.

« Il serait déraisonnable d'espérer, reconnaissait d'ailleurs G. Tyrrell [2], que ce travail puisse être bien accueilli de ceux qui ne croient pas à la proximité du déluge, ni à la nécessité de l'arche. Je m'adresse à ceux qui croient à l'une et à l'autre, pour cette bonne raison qu'ils sont déjà entraînés par les flots. » Voici en quels termes un autre auteur, qui avait cru sentir, lui aussi, « la proximité du déluge », décrit « l'arche » construite par l'apologiste anglais.

Théologien mystique, émancipé de la scolastique après en avoir été profondément imbu, Tyrrell admettait une révélation dans le sens absolu du mot. Cette révélation consistait princi-

1. *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907.
2. Introd., trad. fr., p. 2.

palement dans la personne du Christ, et elle avait son document authentique dans le Nouveau Testament, vision prophétique du royaume de Dieu. Elle était parfaite en elle-même et n'a jamais eu besoin de développement à proprement parler : ni le développement dialectique admis par les théologiens modernes, ni le développement réel professé par Newman, ni l'évolution plus radicale dont la théorie était esquissée dans *L'Évangile et l'Église* ne correspondraient à la réalité. Les définitions dogmatiques ne servent qu'à préserver la révélation immuable contre les erreurs de la spéculation théologique, la théologie elle-même n'étant qu'une interprétation provisoire, et qui devait être incessamment renouvelée, de la révélation ou de l'expérience religieuse essentielle dont l'Écriture est l'expression et dont l'Église garde le dépôt. Cette façon d'entendre l'économie de la révélation chrétienne a de fortes analogies avec les idées protestantes [1].

« Nulle part, continuait M. Loisy, Tyrrell n'a défini en termes clairs la révélation parfaite qu'il met au début de ce mouvement. » La remarque est sans doute vraie de ce dernier ouvrage; mais l'auteur avait déjà exposé dans les précédents, comme il devait l'accentuer dans la suite, que, pour lui, cette « révélation parfaite » se ramène à une perception éminente du divin, perception dont le Christ fut un insigne exemplaire et qui, sur ses traces, doit se reproduire en toute conscience humaine.

Vers la même époque, il développait, dans l'intimité, le symbolisme le plus radical. De la révélation il voulait distinguer soigneusement la théologie. Celle-là serait « œuvre d'imagination inspirée », de sens et de forme prophétique, comportant « une idéalisation de l'histoire passée et future, » d'un mot, « une construction des choses dans l'intérêt de la religion. » La théologie, au contraire, relève de l'interprétation intellectuelle. Il ne faut pas confondre ces deux éléments dans l'enseignement de l'Église :

1. A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1911, nouv. sér., t. II, p. 609 (à propos de la traduction française de cet ouvrage).

Des théologiens n'en avaient pas jugé autrement. « Son œuvre serait la réplique de l'œuvre de Sabatier, mais adaptée à des esprits qui auraient pris dans l'Église catholique le goût et le besoin d'un lien social extérieur, d'une liturgie symbolique, et surtout de la continuité historique. » M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 649. Cf. p. 659-661.

Les définitions sont seulement la protection et la sauvegarde des vérités révélées. *Ce qu'*elle dit est souvent complètement faux. Mais la vérité en vue de laquelle elle le dit est révélée, et c'est à cette vérité seule qu'est due notre adhésion [1].

Celui qui recevait confidence de ces « vues révolutionnaires » était, d'ailleurs, homme à les comprendre. Ne confondait-il pas lui-même [2] l'idée de révélation avec celle d'expérience religieuse sincère ? C'est pourquoi la révélation chrétienne consisterait dans le « sens religieux » dont le Christ, bien qu'il porte, à d'autres égards, la marque de son temps, a laissé de si magnifiques preuves, et qui demeure encore vivant à travers les « contingences » dans lesquelles sa religion s'est nécessairement exprimée et habillée au cours des âges [3]. D'où se déduisait une attitude réfléchie, faite à la fois de soumission et de réserve, à l'égard des autorités officielles qui assument la garde de la vérité chrétienne, et qui n'allait pas jusqu'à confondre « Église » et « religion », tout en cherchant normalement celle-ci dans celle-là [4].

« Entre Charybde et Scylla », c'est-à-dire entre un dogmatisme excessif et un pragmatisme tout utilitaire, désignations modernes de ce qui fut, au Moyen Age, le réalisme et le nominalisme, l'Église s'était, jusqu'à présent, fait un passage dans le sens d'un intellectualisme modéré, où l'on admettait une révélation objective et la vérité analogique des dogmes qui en détaillent le contenu. G. Tyrrell abandonnait ce minimum au profit de l'expérience mystique, qui donnerait à l'homme le seul absolu dont il soit capable, savoir la possession de Dieu sous les espèces du bien moral. Par où il est clair qu'il n'évitait l'écueil de droite que pour tomber en plein dans le gouffre de gauche. Ces derniers ouvrages achèvent de dessiner la courbe encore un peu indécise des premiers, en montrant que le système de l'immanence, par où il se rattachait à l'école française, était par lui poussé à ses conséquences les plus extrêmes, de telle sorte que le mysticisme individuel n'était plus ici un aspect

1. Lettre à Fr. von Hügel, 10 février 1907, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 56-61.

2. Lettre du 27 novembre 1908, dans *Selected letters*, p. 56.

3. Lettre du 20 mars 1909, *ibid.*, p. 159-160.

4. Lettre à G. Tyrrell, 18 décembre 1906, *ibid.*, p. 136-137.

partiel et dérivé de la révélation divine, mais son essence même et le seul moyen de lui conserver une valeur. Il ne pouvait pas ne pas apparaître que, sous son onction de forme, la philosophie religieuse de G. Tyrrell signifiait, en réalité, la liquidation de tout christianisme positif.

II

« En Italie, écrivait dès lors un témoin aussi informé que sympathique, les mêmes causes produisent les mêmes effets [qu'en France], avec je ne sais quoi de plus populaire, de plus plastique, de plus éloquent, de plus ensoleillé... La caractéristique de la crise religieuse en Italie, c'est d'avoir placé sur le même rang les préoccupations sociales et les préoccupations scientifiques, d'avoir compris que la même impulsion qui portait à chercher des méthodes scientifiques nouvelles amenait aussi à chercher des modes d'action nouvelle pour les questions politiques et sociologiques [1]. » C'est dire que le mouvement italien se produisait à la fois sur les domaines les plus divers, entre lesquels ne manquaient d'ailleurs pas les communications [2].

Depuis 1901, les *Studi religiosi* restaient le principal organe de la jeune école scientifique italienne. Pour affirmer ses intentions conquérantes, la revue s'intitulait : *Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia.* Mais, dans ce genre prochain, elle marquait elle-même sa différence spécifique, en se reconnaissant *il carattere di*

1. P. Sabatier, dans *Hibbert Journal*, janvier 1907, t. v, p. 289-290.

2. Voir le tableau synthétique dessiné peu après par L.-E. Tony André, pasteur de l'Église évangélique réformée de Florence, dans *Revue chrétienne*, janvier 1908, t. LV, p. 43-56, qui distingue trois groupes : « modernistes politico-sociaux », « modernistes scientifiques », « modernistes mystiques », non sans remarquer (p. 47) : « Cette subdivision a quelque chose d'artificiel; car les mêmes individus appartiennent parfois à deux de ces groupes, voire même à tous les trois. »

Pour la physionomie extérieure du mouvement, on peut consulter l'enquête menée par deux *reporters* laïques, A. Séché et J. Bertaut, *Le modernisme en Italie*, dans *Revue*, 1er mai 1908, t. LXXIV, p. 1-23, qui se réfère à la fin de 1907, mais reflète la situation antérieure. Il y a non moins de renseignements et plus de profondeur dans L.-H. Jordan, *Modernism in Italy*, Londres, 1909.

sintesi divulgativa [1]. On y touchait donc, par occasions, à toutes les branches de la science ecclésiastique, mais de préférence aux problèmes scripturaires, sur lesquels s'exerçaient, avec M. Minocchi, des exégètes tels que MM. Bonaccorsi et Fracassini. Un autre de ses dirigeants, le P. Semeria, y unissait la spécialité de la philosophie religieuse et des origines chrétiennes. Double domaine qu'il découvrait périodiquement au grand public en de brillantes séries de conférences qui devenaient aussitôt des volumes [2].

L'esprit de la maison était résolument progressiste et frisait parfois la hardiesse. De M. Minocchi on a pu écrire : « Tout en ménageant, avec une prudence consommée, les susceptibilités des gardiens de l'orthodoxie, il savait glisser, notamment par des comptes rendus de livres nouveaux, beaucoup d'aperçus destinés à faire réfléchir sur le peu de solidité de la vieille théologie. » Et pareillement du P. Semeria : « Il formait de toutes les idées nouvelles une éloquente synthèse dont il poussait l'expression aussi loin qu'il le pouvait, sans dépasser une mesure au delà de laquelle sa congrégation aurait subi le courroux du Saint-Siège [3]. »

Dans l'intimité, les deux prêtres seraient allés bien plus loin. Au cours d'un entretien avec Tolstoï, rapporté par le *Giornale d'Italia* du 14 août 1903, tout en se disant attachés au catholicisme, ils avouaient accorder peu d'importance à « l'écorce des dogmes ». S'ils restaient dans l'Église, c'est qu'ils ne se reconnaissaient pas « le droit de scandaliser le peuple avec des apostasies inutiles ; ils devaient, au contraire, l'élever vers leur idéal religieux ». Ces déclarations firent scandale dans les milieux italiens [4] et les *Studi* eurent quelque peine à les pallier [5]. Il ne semble d'ailleurs pas que ces tendances funestes se soient davantage développées chez le P. Semeria. Elles allaient, au contraire, travailler de plus

1. T. II, 1902, p. 577.

2. Les plus remarqués furent : *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902 ; *Le vie della fede. Contributi apologetici*, Rome, 1903 ; *La messa nella sua storia*, Rome, 1904. On a pu l'appeler « l'orateur du groupe ». *Bulletin de litt. eccl.*, 1905, p. 180-181.

3. A. Houtin, p. 111.

4. Voir *Civiltà cattolica*, 25 août 1903, t. III, p. 594-599.

5. T. III, 1903, p. 581-583.

en plus la vie intérieure de M. Minocchi, bien qu'il en ait longtemps su retenir les manifestations au dehors.

Ce don Minocchi est tout plein de contradictions. Il est infiniment souple comme un vrai Italien, presque fuyant par instants et, à d'autres moments, il apparaît solide et lourd, tenace toujours et, par-dessus tout, passionné... Sa face énorme, au cou de taureau, se creuse de rides qui lui donnent un aspect bouleversé, chaotique, cependant que, du regard qui louche, jaillit un éclair d'intelligence supérieure. Il y a du Danton chez cet homme, mitigé de prudence ecclésiastique et de souplesse italienne. Toute son existence se modèle du reste sur ces contradictions : d'une hardiesse folle dans la pensée et parfois aussi dans l'exécution de ses desseins, il s'arrête tout à coup, il n'ose aller plus avant, il souffle pour reprendre de nouvelles forces; puis il repart aussi rapidement, par bonds. Nulle harmonie dans cette vie où couve un feu ardent de révolte et de passion [1].

Sans nul doute, cette psychologie, qui frappait des profanes au moment de la crise aiguë, remontait à une date plus ancienne et peut expliquer comment cette carrière de savant ecclésiastique devait finir par un brusque éclat que rien ne semblait avoir préparé. En attendant, les *Studi* continuaient à initier leurs lecteurs au mouvement général de la critique religieuse. Le libéralisme de la direction allait jusqu'à insérer, avec les plus grands éloges pour la science et la personnalité de l'auteur, un article de M. Harnack sur les origines du Nouveau Testament (1903). Mais sa principale source restait la littérature de langue française. La physionomie de l'école exégétique italienne est assez justement décrite par un de ses plus violents adversaires, quand il parle *dell' Houtin, del Loisy, del Lagrange, ecc. che i modernisti italiani copiarono e dei quali si fecero belli* [2].

Ce premier groupe fut bientôt relayé par un autre de même esprit, dont l'animateur était un jeune prêtre romain de vingt-quatre ans, alors professeur à l'Apollinaire, M. Ernest Buonaiuti. Voici le croquis qu'en donnaient les deux collaborateurs de la *Revue :*

La figure franche et ouverte, la bouche un peu moqueuse,

1. Enquête de la *Revue, loc. cit.*, p. 3-4.
2. S.-A. Cavallanti, *Modernismo e modernisti*, p. 129.

les yeux vifs, hardis et clairs, d'une souplesse de mouvements et de pensée extraordinaire, extrêmement averti au sujet de tous les hommes et de toutes les choses importantes des sphères intellectuelles de l'Europe, suivant de loin en connaisseur avisé, amusé peut-être même parfois, le développement du modernisme dans toutes les sociétés catholiques, Ernesto Buonaiuti cache sous des dehors faciles, aimables, superficiels même, semble-t-il, une connaissance profonde des êtres et des événements. C'est un observateur hors ligne, un jeune et déjà très expert manieur d'hommes, un tacticien consommé. Tranchons le mot : c'est le diplomate du modernisme italien [1].

Et c'est probablement ce qui lui a permis de réussir plus longtemps que tout autre la paradoxale *combinazione* d'une situation ecclésiastique régulière, aux abords immédiats du Vatican, avec les incartades les plus extrêmes de la pensée. Pour l'heure, M. Buonaiuti apparaissait comme un de ces esprits brillants et précoces, chez qui la facilité d'assimilation, servie tout à la fois par le don de l'éloquence et par une foncière inaptitude à douter de soi, supplée la science et le jugement, jusqu'à donner le change aux autres et parfois à eux-mêmes.

Ses débuts dénotaient un savoir encyclopédique. Après avoir collaboré aux *Studi religiosi*, il prenait, au cours de 1905, à l'âge où d'autres sont encore séminaristes, la direction d'un organe similaire, la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* [2]. Cette revue était surtout consacrée à l'histoire de l'Église et des dogmes, dont le directeur lui-même faisait son fief. Ici encore l'histoire se faisait grandiloquente et s'ouvrait aux larges horizons de la philosophie; M. Buonaiuti y importait une méthode, savoir la *metodo spiritualistico deterministico*. On y suivait et commentait, bien entendu, les œuvres venues de France; mais on ne s'y défendait guère, en réalité, contre l'emprise des écoles allemandes [3]. Dans l'ordre spéculatif, M. Buonaiuti s'enflammait en même temps pour la

1. *Loc. cit.*, p. 9.

2. Un de ses principaux collaborateurs était M. Nic. Turchi, traducteur italien de Duchesne. D'après les mêmes informateurs, elle aurait eu, dès la fin de 1907, « plus de mille abonnés ».

3. Voir P. Batiffol, *Le gnosticisme d'après M. Buonaiuti*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, juin 1907, p. 165-175.

philosophie de l' « action »[1]. Sur un plan plus modeste, M. G. Sforzini, chanoine de Macerata, destinait aux prêtres soucieux de s'instruire sa *Rivista delle Riviste del clero*, dont les coupures s'alimentaient de préférence aux feuilles les plus avancées.

Tous ensemble travaillaient à une œuvre de régénération intellectuelle dont la science n'était que le moindre objet.

La propagande de S. Minocchi n'était pas un simple exercice d'érudition philologique et de littérature comparée. Il déclarait ouvertement son désir d'aider le nouveau catholicisme italien à tirer, des résultats de la science religieuse moderne, une défense de la foi et un plan de propagande conformes aux exigences de la spiritualité contemporaine. D'autre part, le groupe de lecteurs que son périodique avait vite gagnés... n'étaient guère portés par leur vocation et par leurs études à concevoir la science comme une fin en soi... C'étaient des âmes qui interrogeaient avec angoisse les documents historiques... pour y contrôler leurs raisons de croire et pour y trouver le message à prêcher aux hommes.

Voilà pourquoi, si « la critique historique renversait entièrement le frêle édifice de leur formation théologique, » ils avaient hâte de le remplacer. « A l'œuvre de désagrégation s'associait immédiatement le besoin de reconstruire. » Et l'on conçoit aisément que, dans ces conditions, cette œuvre se soit faite « d'une manière inorganique, presque chaotique. » D'autant qu' « à l'ombre du programme de rénovation, se réfugièrent des passions et des desseins qui n'avaient rien de commun avec la cause sacrée de la renaissance chrétienne[2]. »

A ces deux organes de science et d'action ecclésiastiques vint s'ajouter, en janvier 1907, une revue de philosophie et d'initiation générale publiée à Milan sous ce titre prometteur : *Il Rinnovamento*.

Les principaux soutiens de ce nouvel organe étaient des jeunes gens de familles catholiques et libérales, les comtes Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini, qui croyaient

1. *La filosofia dell'azione*, dans *Studi religiosi*, t. v, 1905, p. 211-56. C'est à lui qu'on a pu attribuer (A. Houtin, p. 431-432), la publication pseudonyme de G. Landro, *Per la filosofia dell' azione*, Città di Castello, 1907.

2. E. Buonaiuti, p. 107-108.

la transformation de l'Église nécessaire au bien du monde et surtout de leur patrie et qui... pensaient pouvoir réaliser cette opération tout aussi facilement que leurs pères avaient fait de leur pays unifié une puissance de premier ordre [1].

S'il faut en croire les renseignements fournis par la *Revue*, le *Rinnovamento* tirait « à plus de trois mille exemplaires » et comptait « près de deux mille abonnés [2]. » En tout cas, on y était en pleine et constante effervescence pour la réforme sur toute la ligne. De son principal directeur, l'ingénieur Ant. Alfieri, et de son œuvre les deux publicistes burinent ce portrait qui n'est pas exempt de pittoresque :

Avec ses manières de jeune prêtre défroqué, ses lunettes aux verres épais et sa bouche énorme de masque antique, c'est une physionomie curieuse. Il trépide perpétuellement dans son petit bureau. Il trépide contre le pape. Il trépide contre les cardinaux, il trépide contre les encycliques. Et c'est un peu aussi l'impression dernière que laisse *Il Rinnovamento* : arme de combat maniée avec fougue par des jeunes gens exaltés, elle fait peut-être plus de bruit que de besogne [3].

De cette « besogne » telle quelle on ne peut toujours pas méconnaître qu'elle allait à développer, sous ses formes les plus extrêmes, le libéralisme social et religieux :

En nous, le christianisme est Vie... C'est en vain que nous chercherions à l'emmurer dans certains systèmes intellectuels comme dans l'expression définitive de son développement. Il est, par sa nature même, dans une évolution continuelle, brisant les enveloppes anciennes pour en créer toujours de nouvelles, polissant encore les formes à travers lesquelles il se communiqua à l'intelligence humaine..., comme un divin ouvrier cherchant sans répit et jamais satisfait à exprimer dans de l'argile molle son ineffable idéal. Une conception religieuse qui prétendrait, au nom de la foi, lier l'intelligence à telles ou telles doctrines philosophiques ou sociales... serait radicalement fausse [4].

1. A. Houtin, p. 150.
2. *Loc. cit.*, p. 10.
3. *Ibid.*, p. 11.
4. Programme initial, traduit dans *Demain*, 25 janvier 1907, p. 222. Ils se défendaient pourtant de rompre avec la « tradition religieuse ». « Nous tenons, au contraire, à déclarer que le catholicisme est la base naturelle de notre recherche, que nous le regardons comme le point de départ de nos investigations, et que nous avons besoin des limites mêmes de son dogme comme des fondements séculaires de notre vie spirituelle. »

C'était bien ici « l'extrême-gauche » du modernisme italien [1]. Aussi le *Rinnovamento* fut-il tout de suite dénoncé [2]. En revanche, on ne s'étonnera pas qu'il ait provoqué l'enthousiasme de Fr. von Hügel [3], et moins encore que P. Sabatier ait tenu à faire savoir [4] qu'il éprouvait pour cette jeunesse « plus que de la sympathie, du respect et de l'admiration. » Et pour faire ressortir la portée de leur œuvre, il ajoutait : « La fondation du *Rinnovamento*, la constitution d'un public intelligent et sympathique autour de lui, sont un indice de vitalité intellectuelle et morale auquel on n'aurait pu s'attendre il y a dix ans. »

En dehors de ces cercles spéculatifs, M. Murri poursuivait avec un succès croissant ses campagnes démocratiques. « Il est difficile, pour des étrangers, témoigne le même P. Sabatier [5], de se faire une idée exacte de l'influence profonde de Murri et de ses disciples, parce que leur activité est très dispersée et se manifeste par une quantité de publications, de conférences, d'efforts très divers et que tout cela a des centres plutôt qu'un centre. » Du moins n'est-il pas trop malaisé de voir dans quel sens se développait ce mouvement.

Son objectif essentiel était l'action politique et sociale. Action hardie en elle-même, puisqu'elle bouleversait les anciens cadres conservateurs et comportait un ensemble de revendications populaires qui n'était pas éloigné du socialisme. Elle offrait, de plus, ce caractère particulièrement délicat de prétendre se développer en dehors de la hiérarchie. Or ce programme avait rencontré un vif succès, grâce à la personnalité de son chef.

Murri, qui est âgé aujourd'hui d'une quarantaine d'années, est un homme de demi-taille, assez maigre, d'un teint noiraud, à la mine énergique, très allant, très vif, très volontaire surtout... La volonté dans l'intelligence, voilà comment on pourrait

1. *Revue, loc. cit.*, p. 9.

2. Voir *Civiltà cattolica* (1907, t. I, p. 718-729), qui reportait non sans raison la première responsabilité de ses errements *sur quelli* (*e non sono laïci*) *che di tante abberrazioni furono insinuatori e maestri* (p. 729).

3. *Selected letters*, p. 140.

4. *Les modernistes*, p. 71-72.

5. *Ibid.*, p. 71.

caractériser ce petit homme très actif. Il est aussi tenace qu'il a l'esprit net. On le sent même irréductible dans les idées qui lui sont chères... Il a l'audace des idées et l'audace plus grande de les exprimer [1].

Mais, dans sa pensée, cette action extérieure se reliait à toute une conception du christianisme, qu'il s'agissait de réconcilier avec le monde moderne par le culte de la liberté. Ce fut le thème du fameux discours prononcé à Saint-Marin le 24 août 1902 [2]. Au jour le jour, la *Cultura sociale*, dont il était le directeur et qu'il suffisait presque seul à alimenter, développait les mêmes thèmes en des articles de circonstance [3]. Par mesure de prudence, la revue cessa de paraître le 1er juin 1906; mais elle fut bientôt remplacée (juillet 1906) par une sœur du même esprit, la *Rivista di cultura*. Et toute la presse du parti de réclamer à grand fracas, avec l'autonomie de son action politique, une œuvre nécessaire de modernisation et de réforme, dont la tendance pouvait paraître d'autant plus inquiétante qu'elle était le plus souvent moins déterminée.

Cette vague romantique arrivait à déborder jusque sur le terrain doctrinal. Sans poser proprement au théologien, M. Murri en assumait parfois le rôle. Il estimait que les dogmes valent surtout par leur action sur la volonté et, à l'encontre de l'Église actuelle, il réclamait un christianisme « plus pur, plus intense, plus pratique, plus chrétien » [4]. Le discours de Saint-Marin rêvait pour le catholicisme « une grande délivrance », qui le débarrasserait de ses éléments surannés : « coutumes semi-païennes revernies, conceptions juridiques de droit romain, idées philosophiques et théologiques élaborées dans nos écoles, institutions

1. *Revue, loc. cit.*, p. 7-8. C'est ainsi qu'il ne craignait pas, à l'occasion, de se dire « anticlérical » (*Giornale d'Italia*, 8 avril 1907) pour mieux rompre avec la politique conservatrice de la hiérarchie. Bref, il faisait aux deux écrivains l'effet d'être « le socialiste chrétien dans toute sa force et dans toute sa grandeur ».

2. Il parut suffisamment symptomatique aux protestants français pour qu'une traduction intégrale en fût publiée dans la *Revue chrétienne*, 1er novembre 1902, t. XLIX, p. 384-396.

3. Les principaux sont passés dans ses *Battaglie d'oggi*, Rome, 1901-1904.

4. Voir S.-A. Cavallanti, *op. cit.*, p. 109-114.

monastiques fatalement dégénérées avec le temps et incapables de rajeunir, systèmes, vues et sympathies politiques..., illusions qui couvraient l'inconnu de l'aile du surnaturel (!), catégories abstraites et qui tuent comme la lettre de la loi. » Il s'agissait de secouer ce « bagage d'innombrables superfluités » pour « retourner à l'Évangile [1]. » Le moins qu'on doive dire, c'est que le torrent démocratique, déchaîné par l'éloquence turbulente de M. Murri, roulait des flots bien mélangés [2].

Il s'en faut, du reste, que les ponts fussent rompus entre les intellectuels critiques et les politiciens démocrates. La fusion des compétences, déjà constatée chez nous, sévissait à l'envi dans ces ardents milieux italiens, où les imaginations sont si promptes à dresser des synthèses. C'est ainsi qu'on voyait M. Buonaiuti, qui avait fait ses débuts à la *Cultura sociale* sous le pseudonyme de « Novissimus », y collaborer ensuite sous son nom pour faire le procès de la scolastique [3] et M. Murri discuter de l'immanence avec le P. Semeria [4]. Pareillement M. Minocchi, au dire des enquêteurs de la *Revue* [5], affirmait des tendances socialistes. En tout cas, il recommandait à ses lecteurs la *Cultura sociale* pour ses *sani criteri di modernità* [6] et, plus tard, partageait avec M. Murri la direction de la *Rivista di cultura.*

A côté des démocrates chrétiens, il faut tout au moins signaler les francs-tireurs, tels que l'avocat napolitain Gennaro Avolio, avec sa petite revue *Battaglie d'oggi* [7], qui, depuis 1905, touchait aux points les plus divers de la réforme sociale ou ecclésiastique, et le prêtre Dominique Battaini,

1. *Revue chrétienne, loc. cit.*, p. 389.
2. Aussi les catholiques sensés ne pouvaient-ils se défendre de « douloureux et sombre pressentiments », comme l'écrivait publiquement à M. Murri un ami de la première heure, G. Toniolo. Lettre du 29 juin 1903, publiée dans la presse de l'époque et partiellement reproduite par Mgr Turinaz, *Encore quelques mots sur les périls de la foi et de la discipline*, p. 50-51.
3. N° du 16 octobre 1905, p. 308.
4. Voir *Studi religiosi*, 1905, t, v p. 94. Cf. 1907, t. VII, p. 718.
5. *Loc. cit.*, p. 6.
6. *Studi*, 1905, t. v, p. 94.
7. Elle portait en sous-titre : *Organo del movimento per la riforma religiosa.*

qui, dans le *Dovere* de Bellinzona (1-12 août 1906, 23-29 août 1907), menait campagne contre le célibat des prêtres, tandis qu'il publiait à Locarno (1905-1906) une feuille d'avant-garde, la *Cultura moderna*, pour la Suisse de langue italienne. Quelques brochures anonymes traduisaient en même temps ou prétendaient traduire les plaintes spéciales au clergé [1]. Un trait manquerait au tableau si, avec les tendances du mouvement italien, on n'en signalait également la forme.

Avides, curieux, d'une agilité et d'une souplesse infinie, ivres du désir de connaître et impatients de regagner le temps perdu, écrivait dès l'époque un observateur très délié des choses étrangères, les Italiens brûlent souvent les étapes qui mènent à la vérité. Une philosophie chez eux sort de terre aussi rapidement qu'une usine. Les idées naissent adultes, si j'ose dire. Ils les demandent tour à tour au maître de l'heure et, les ayant reçues toutes faites, ils se les assimilent avec une prodigieuse aisance qui déconcerte ce maître, allemand, anglais ou même français... Un contact personnel avec la jeune Italie renforce cette impression. Quel pèlerin n'a pas été émerveillé de la belle ardeur avec laquelle ces jeunes intelligences se précipitent dans les systèmes qu'elles viennent à peine de découvrir et, tout ensemble, irrité parfois de l'emphase qui fait sonner là-bas ce grand mot de *culture* [2].

Cette fine psychologie des philosophes italiens ne s'appliquerait-elle pas aux divers régénérateurs de la vie intellectuelle ou de l'apostolat social que nous avons rencontrés? Il est vrai que l'auteur entend formellement excepter les *leaders*, parmi lesquels il range « un Semeria, un Minocchi » et « le directeur de la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche.* » Mais dans leur œuvre les professionnels n'auraient

1. *Pio X, suoi atti e suoi intendimenti* (Rome, 1905), opuscule assez anodin, dont les principales doléances portaient sur l'affaissement des caractères dans l'Église, la surabondance des sièges épiscopaux, l'abus des postes cardinalices; *Questioni politico-religiose* (Rome, 1905), qui se donnait comme représentant « les observations d'un prélat romain » sur l'*Index*, les limites de l'infaillibilité et autres points délicats; *Riforme!!! Note critico-polemiche di un sacerdote romano* (Rome, 1905), en attendant la supplique plus hardie : *A Pio X. Quello che vogliamo* (Milan, 1907), qui devait suivre la condamnation de M. Murri.

2. H. Bremond, dans *Annales de phil. chr.*, 1908, IV[e] série, t. v, p. 354-355.

sans doute pas trop de peine à retrouver les mêmes caractères du tempérament national. Il n'est pas jusqu'à un panégyriste qui ne croie devoir parler sans ménagements *of ungoverned exuberance or of inexperience, or of too hasty generalization*[1].

Sur ces entrefaites, un homme de lettres, le sénateur Antonio Fogazzaro (1842-1911), eut l'ambition de se faire l'interprète du réformisme catholique, dont la notoriété de son nom et l'éclat de son talent allaient, pour un certain temps, le constituer en quelque sorte le chef[2].

Esprit délicat, ingénieux, poétique, sans grande force de pensée, romantique, conservateur, Fogazzaro considérait le catholicisme comme le rêve qui idéalise la vie des peuples latins et comme le cadre de leur civilisation. Qu'il le crût d'institution divine, il semble difficile de le penser, tellement il partageait les idées de son ami le Père Tyrrell; mais il n'entendait pas qu'on discutât la question. Il voulait rajeunir l'Église, l'adapter aux temps présents. Le travail de notre génération devait être de lui faire accepter ce principe d'adaptation. Les générations suivantes l'appliqueraient selon les besoins[3].

Telle est la cause au service de laquelle A. Fogazzaro voulut mettre sa plume d'artiste et qui allait s'incarner dans son célèbre roman : *Il Santo*, paru en novembre 1905[4]. Autour d'un philosophe laïque, Giovanni Selva, qui représente l'auteur lui-même, un groupe international de personnalités catholiques se réunit et les vues les plus diverses se font jour sur l'œuvre nécessaire de réforme. Le moins exalté

1. L.-H. Jordan, *Modernism in Italy*, p. 12.

2. Voir L. Gennari, *Fogazzaro*, Paris, 1918 (avec préface d'Henry Cochin); T. Gallarati-Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milan, 1920; M. Russo, *Il modernismo di Fogazzaro*, Catane, 1919.

3. A. Houtin, p. 135.

4. « Dans son *Santo*, M. Fogazzaro est le héraut de la nouvelle école. Toutes les préoccupations, les idées, les aspirations de l'élite catholique se retrouvent sous sa plume, avec une ampleur et une harmonie qui font de ce livre une date dans l'histoire religieuse. » P. Sabatier, dans *Hibbert Journal*, 1907, t. v, p. 291. On a pu appeler *Il Santo* la « *Divine Comédie* du modernisme » (M. de la Taille, dans *Études*, t. CXIII, 1907, p. 662) ou encore, avec moins de poésie et plus d'exagération, un « sublimé de tout le modernisme catholique. » R. von Kralik, *Die kath. Literaturbewegung der Gegenwart*, Ratisbonne, 1909, p. 76.

des réformateurs appelle de ses vœux (trad. franç., p. 52) un saint moderne.

Et le « saint » existait, en effet, déjà en la personne d'un mondain converti, qui, après avoir traversé l'Ordre bénédictin sous le nom de Benedetto, vivait en paysan dans un obscur village, dont il édifiait les habitants par sa piété et sa charité, tandis que la rumeur populaire lui prêtait déjà des miracles et que de toutes parts les foules accouraient vers lui. Bientôt on le retrouve à Rome, où, devant un cénacle de dévots, il prêche la réforme de l'Église par la vie intérieure et la sainteté (p. 231-240). Cependant une ancienne vision le poussait à voir le pape. Introduit en sa présence, au milieu d'une nuit profonde, par un concours de circonstances qui dénotent la main divine, il lui dénonce, en un discours pathétique, les quatre esprits malins qui ont envahi l'Église : esprit de mensonge, qui aveugle les yeux à la lumière des sciences modernes et rend suspects à l'autorité les meilleurs défenseurs de la foi; esprit de domination, qui pousse le clergé à étendre partout son empire et à exiger l'obéissance de tous en toutes choses; esprit d'avarice, qui développe le culte des riches et de la richesse au détriment de la pauvreté apostolique; esprit d'immobilité, qui ferme les âmes à tout progrès comme il ferma les Juifs au message du Christ (p. 269-276). Des péripéties non moins dramatiques l'amènent devant le ministre de l'Intérieur, ce qui lui fournit également l'occasion de dire leur fait aux puissances du siècle esclaves de l'impiété (p. 296-305).

Préparée par une savante réclame, servie par un art admirable d'évocation et de mise en scène, la vogue de ce roman à thèse fut immense. L'attention, naturellement, se porta de préférence sur le discours réformiste adressé au pape. Mais on n'oubliera pas que, chemin faisant, l'auteur semait des remarques sur l'origine et la nature du sentiment religieux, sur le rôle du prêtre dans la vie des âmes, sur l'esprit chrétien et le déficit du culte, qui frappèrent sans doute davantage les esprits capables de réfléchir. De toute façon, la réforme ecclésiastique se trouvait mise à l'ordre du jour de la grande opinion.

Des amis enthousiastes et compromettants y signalèrent « un résumé de ce qu'il y a d'essentiel dans la pensée des

Blondel, des Laberthonnière, des Loisy, des Newman, des Tyrrell »[1]. Juste ou non, ce jugement montre, en tout cas, dans quel sens le livre était exploité. Cela étant, on conçoit que les critiques ne firent pas défaut. Une des plus pénétrantes fut celle du prêtre Guido de Gentili, qui, par delà le réformisme de l'auteur, dénonçait le mysticisme naturaliste qui est l'âme de tout l'ouvrage[2].

On voit que les sujets de trouble ne manquaient pas en Italie et que, pour se répandre généralement en surface, l'agitation des esprits n'en était que plus bruyante. Sans abandonner les grands thèmes doctrinaux, le mouvement novateur s'y chargeait plus qu'en tout autre pays de ces doléances pratiques, auxquelles le grand public est moins incapable de s'intéresser.

Il faut ajouter que la contre-partie ne fit pas défaut. Les jésuites de la *Civiltà cattolica* ne cessaient de surveiller avec attention les divers points de l'horizon intellectuel, pour y dénoncer les erreurs ou tendances suspectes. Du moins leurs rappels à l'ordre présentaient-ils, en général, une suffisante modération de forme. A côté d'eux, à la *Riscossa* de Bréganze, à l'*Unità cattolica* de Florence et ailleurs, des pamphlétaires de journal mettaient au service de la tradition la même violence que ses adversaires déployaient contre elle. Un des spécimens les plus achevés de cette littérature polémique est l'ouvrage déjà cité de M. Cavallanti[3], qui s'en prend tout à la fois à Fogazzaro et aux exégètes critiques, mais surtout à M. Murri, ainsi qu'à leurs initiateurs français dont il ne semble d'ailleurs guère connaître que les noms, le tout avec une *furia* auprès de laquelle nos Ch. Maignen et nos J. Fontaine apparaissent comme des modèles de douceur et d'équité[4]. Vers la même époque, le prélat

1. G. Vitali, dans *Demain*, 8 décembre 1905, p. 6. Voir de même E. Ménégoz, *Le symbolo-fidéisme de Fogazzaro*, dans *Revue chrétienne*, janvier 1907, t. LIV, p. 1-5.

2. Articles parus dans la *Voce cattolica* et publiés aussitôt en brochure : « *Il Santo* » *d'A. Fogazzaro*, Trente, 1905. Voir également *Civiltà cattolica*, 1905, t. IV, p. 595-607; 1906, t. I, p. 319-328.

3. *Modernismo e modernisti*, Brescia, 1907.

4. Ce qui ne l'empêcha d'être bien accueilli par la *Civiltà cattolica* (1907, t. II, p. 312-317). Il fut, en revanche, exécuté par les *Studi religiosi* (t. VII, 1907, p. 341).

Umberto Benigni, qui avait commencé par donner des gages à la cause novatrice, constituait, sous les auspices de la Curie, un bureau général à l'usage de la presse, d'où allait bientôt sortir la *Corrispondenza Romana*, qui appliquerait à la régence de l'opinion catholique dans le monde entier les méthodes spéciales de journalisme.

Autant et plus qu'en France, la crise italienne se compliquait, par conséquent, des excès de zèle commis contre les novateurs par quelques-uns de leurs adversaires, et qui ne pouvaient avoir d'autre résultat que d'exaspérer la réaction en sens opposé.

III

Sans être de beaucoup aussi violemment agitée, l'Allemagne catholique apportait, elle aussi, à la crise générale son propre contingent.

C'est après la mort de Schell (31 mai 1906) que son cas, réglé en apparence depuis de longues années, allait subitement se réveiller et prendre les proportions d'une affaire. Après sa soumission à la sentence de l'*Index* qui frappait ses principaux ouvrages (1er mars 1899), H. Schell avait continué son enseignement et ses travaux, qui lui assuraient, dans les milieux universitaires, un prestige toujours grandissant [1]. Cependant ses adversaires n'avaient pas désarmé. Non seulement ses spéculations personnelles étaient discutées par les théologiens [2], mais il y eut des assauts en règle. Ainsi le P. Stufler consacra tout un volume fort agressif à son eschatologie [3]. H. Schell ayant trouvé un défenseur en la personne de son collègue, le Dr Fr.-X. Kiefl, un échange de polémiques s'ensuivit, entre les deux adversaires, au cours des années 1904-1905.

Ces controverses finirent cependant par faire peser

1. Par une faveur toute spéciale, il avait même pu obtenir communication, à titre privé, du rapport officiel qui avait motivé sa mise à l'*Index*. Le texte en a été publié depuis dans K. Hennemann, *Widerrufe Herman Schells?*, Wurzbourg, 1908, p. 82-86.

2. Voir par exemple, pour son explication de la Trinité, L. Janssens, *Summa theol.*, t. II, Fribourg-en-B., 1900, p. 417-429.

3. *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, Innsbruck, 1903.

quelques suspicions sur la doctrine du professeur de Wurzbourg, de telle sorte que son évêque, à la date du 24 janvier 1904, crut devoir lui soumettre une liste de douze thèses, qui représentaient l'enseignement catholique et en regard desquelles s'alignaient douze antithèses extraites de ses ouvrages. Elles portaient sur la connaissance religieuse, la notion de Dieu, le péché, l'éternité des peines de l'enfer, le sort des enfants qui meurent sans baptême, la mort, le sacrement de pénitence, la Rédemption, le magistère ecclésiastique. H. Schell s'expliqua sur quelques points, reconnut son erreur sur d'autres, et l'évêque rédigea de cet entretien un procès-verbal sous sa seule signature. Des bruits fâcheux étant encore venus de Rome, un nouvel entretien eut lieu le 6 décembre 1905, au cours duquel on revint sur les explications de l'année précédente, que Schell, cette fois, consentit à signer sous le bénéfice de quelques amendements. Toutes ces pièces et négociations étaient, d'ailleurs, destinées à rester secrètes et le restèrent, en effet, du vivant de l'auteur [1].

La mort inopinée de Schell fut considérée comme un deuil public par l'Allemagne catholique et universitaire. Un comité se forma aussitôt pour lui élever un monument. Deux évêques en faisaient partie, l'archevêque de Bamberg et l'évêque de Ratisbonne, à la suite desquels se rangeaient plus de cent soixante notabilités ecclésiastiques ou laïques. Mais cette sorte de glorification posthume eut le don de réveiller ses adversaires. Un ancien ami de Schell, le prélat autrichien Ernest Commer (1847-1928) [2], publia contre l'ensemble de ses doctrines un livre des plus violents [3]. Cette publication déchaîna un véritable tumulte dans la presse religieuse. Il faut d'ailleurs noter que, devant cette agression, le maître de Wurzbourg eut, dans les professeurs K. Hennemann, Fr.-X. Kiefl et S. Merkle, de chaleureux et fidèles

1. Sur l'histoire des pourparlers, voir K. Hennemann, *op. cit.*, p. 1-18, où sont également publiés en appendice (p. 60-75) les textes officiels.

2. On a pu le surnommer le « mangeur d'Allemands » (*Deutschenfresser*). Spectator novus, dans *Süddeutsche Monatshefte*, 1908, t. v, 2e p., p. 58.

3. *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, Vienne, 1907. L'ouvrage eut une seconde édition l'année suivante.

avocats. Ce qui prouve suffisamment, quoi qu'il en soit de certaines opinions personnelles ou même de quelques hardiesses de pensée, que sa position dans l'Église restait intacte, et que l'ensemble de l'Allemagne catholique ne s'alarmait pas des attaques posthumes dirigées contre son orthodoxie [1].

Un fait nouveau, et des plus graves, se produisit lorsque parut un bref de Pie X (16 juin 1907), qui louait Ern. Commer pour le grand service qu'il venait de rendre à l'Église, et déplorait qu'on voulût glorifier les doctrines de Schell que Rome avait si justement flétries [2]. La presse se répandit en récriminations contre la partialité du Saint-Siège. Cependant les membres du comité, y compris les deux évêques, attestèrent publiquement qu'ils avaient entendu honorer la mémoire d'un homme à tous égards méritant, sans prétendre s'élever par là contre les décisions prises par l'autorité romaine sur quelques-uns de ses ouvrages [3]. Aussi, malgré cette tempête, la souscription fut-elle poursuivie et le monument funéraire inauguré le 10 juillet de l'année suivante.

C'est dans cette atmosphère de bataille qu'un numéro sensationnel de la *Corrispondenza Romana* (15 juillet 1907) vint tout à coup jeter ce qu'on appela, d'une manière quelque peu abusive, le *Syllabus* de Schell, savoir les deux procès-verbaux des 24 janvier 1904 et 6 décembre 1905. Des disputes passionnées se produisirent entre les ennemis de Schell, qui triomphaient de ses aveux, et ses défenseurs, qui faisaient valoir les réserves contenues dans ces documents unilatéraux [4]. En même temps, une lettre privée, écrite par Schell au professeur Nippold (19 février 1900), paraissait dans l'*Allgemeine Zeitung* du 16 août 1907, qui semblait

1. Il est non moins certain que son nom servait à rallier « tous les tenants d'une germanisation progressive de la pensée chrétienne et d'une émancipation graduelle de la tutelle latine ». M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 649.

2. Texte dans A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, p. 53-55.

3. Voir Th. Delmont, p. 77-79.

4. Voir K. Hennemann, *op. cit.*, p. 19-34, qui établit sur l'original que les copies publiées par la presse étaient falsifiées sur quelques points.

mettre en cause la sincérité ou la profondeur de sa soumission au décret de l'*Index*. D'autres suivaient dans divers organes de la presse bavaroise, qui révélaient de sa part une appréciation très libre des personnes et choses ecclésiastiques. Toutes publications qui suggéraient des commentaires en sens divers, suivant qu'il s'agissait d'amis ou d'adversaires [1].

Et c'est ainsi que l'Allemagne tout entière, au cours de cette année 1907, s'enflammait pour ou contre la mémoire du théologien de Wurzbourg. Rien n'était mieux fait que ces controverses, avec ce qu'elles comportaient d'inévitable passion, pour réveiller ce vieux libéralisme universitaire auquel le haut personnel des Facultés allemandes fut toujours enclin.

En dehors de cet orage, violent mais éphémère, d'autres facteurs maintenaient dans l'opinion catholique des ferments plus ou moins actifs d'agitation.

Pour conserver les traditions de Kraus, les catholiques libéraux de Bavière avaient fondé à Munich, en 1904, une *Krausgesellschaft*, très répandue et très influente dans le monde laïque, qui s'intitulait elle-même : « Société pour le progrès de la religion et de la culture. » Noble programme, en apparence, mais auquel la personnalité de son patron suffisait à donner une teinte d'indépendance critique et surtout de forte prévention anti-romaine. Tel est bien l'esprit que la *Krausgesellschaft* n'a jamais cessé d'entretenir et qui, en plus même de quelques audaces caractérisées que nous rencontrerons, créait un milieu prêt à les produire ou prompt à les excuser [2].

D'une manière plus bruyante, le petit groupe du *Reformkatholizismus* poursuivait de son côté son action et s'efforçait de l'élargir, au nom de ce que l'on dénommait alors « la moderne ». A la *Renaissance*, qui recevait, à l'occasion, la collaboration théologique de Schell, Joseph Müller ne cessait de brandir le drapeau de la réforme. Sur le terrain scientifique, il voulait réagir contre une scolastique surannée;

1. Lire les principaux textes dans A. Michelitsch, p. 25-34, et, sur l'ensemble de l'affaire, J. Schnitzer, p. 94-98.

2. Voir le bilan officiel de son activité pendant la première décade de son existence dans *Neue Jahrhundert*, 1914, t. VI, p. 265-271.

sur le terrain politique, contre l'ultramontanisme; sur le terrain esthétique, contre la condamnation en bloc de l'art moderne, de manière à rajeunir et intérioriser la vie spirituelle [1]. Mais, au témoignage peu suspect de partialité du protestant J. Kübel, le personnage était de médiocre envergure [2]. Sa vanité personnelle et sa violence à l'égard de ses adversaires aidant, il n'obtint jamais grand crédit [3]. Il n'en réussit pas moins à maintenir sa revue jusqu'en 1907.

Entre les mains du Dr Fr. Klasen, le *Zwanzigste Jahrhundert* semble avoir eu plus d'importance.

Dès sa première année, le journal était noté de libéralisme par la presse ultramontaine. De son côté, il avait bien renoncé au libéralisme politique, mais non au libéralisme « catholique ». Par où il comprenait une attitude indépendante à l'intérieur de l'Église, qui s'opposait à toute contrainte en matière de conscience et de religion, et coïncidait avec ce que Kraus avait appelé « le catholicisme religieux ». Le Dr Klasen s'appropria cette formule et, à l'encontre du catholicisme ultramontain qui vise à ligoter le plus possible les catholiques sous la centralisation romaine, il demandait un catholicisme libéral, qui assurerait aux fidèles le maximum de libertés... Sa devise était : Religion, germanisme, culture [4].

Au journal l'ardent directeur ajoutait la création d'un groupe d'avant-garde destiné à le soutenir. Les bases en furent jetées au cours d'une réunion retentissante des « catholiques instruits », tenue à Munich le 20 octobre 1902 — avec le concours oratoire de Schell, qui présenta les *desiderata* de « la moderne » — et qu'on a pu appeler « un parlement de catholicisme progressiste en Allemagne » [5]. Un programme en

1. Voir *Reformkatholizismus*, dans *Der Katholik*, 1902, t. I, p. 131-147. A l'appui de son action, il entreprit de fonder, en mars 1902, un *Katholisches Reformverein*, qui ne paraît pas avoir pris beauceup de développement.

2. *Geschichte des kath. Modernismus*, p. 66-68. « Apte tout au plus à faire un sous-chef, il voulut être un chef : ce qui était beaucoup pour ses forces. »

3. Voir A. Gisler, *op. cit.*, p. 147-148, et Th. Engert, art. *Modernismus*, dans *Realencyclopädie*, t. XXIV, p. 171.

4. J. Schnitzer, p. 38.

5. *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 170. Cf. *ibid.*, 1912, t. IV, p. 507-509.

sortit [1], avec un comité d'action pour le mettre en œuvre. Fr. Klasen mourut le 23 novembre; mais il laissait une feuille de combat bien constituée, qui lui survécut. Adoptée plus tard par la *Krausgesellschaft*, elle ne cessa plus d'être, pour une petite minorité plus remuante que redoutable de catholiques, l'organe du libéralisme germanique à l'encontre des prétentions ultramontaines, plus ou moins identifiées avec l'esprit « welsche » [2].

Chez les catholiques tchèques, un semblable mouvement essayait de se créer, servi par des feuilles aussi obscures qu'éphémères : *Die Entwickelung* (= *Le développement*), *Das Aufblühen* (= *La floraison*) *Weisse Fahne* (= *Drapeau blanc*), *Christliche Gedanken* (= *Pensées chrétiennes*) et, en dernier lieu, *Nezmar* (= *L'impérissable*), qui s'arrogeaient successivement le mandat de réconcilier l'Église et la culture. Mais il ne s'agissait guère là que de prêtres en délicatesse avec l'autorité ecclésiastique et qui restèrent sans grande influence.

Par suite de cette agitation endémique, le parti de la réforme parut assez important pour être vivement dénoncé comme un « péril religieux » par le P. A.-M. Weiss, professeur d'apologétique à l'université de Fribourg-en-Suisse. Au cours d'un ouvrage tumultueux [3], l'auteur relevait toutes les formes de déviation religieuse dans le protestantisme et la libre-pensée, pour rattacher à ce courant trouble ce qu'il appelait le « catholicisme réformiste nouveau style » (p. 296-375), auquel il cherchait d'ailleurs des antécédents dans le « catholicisme réformiste vieux style » du XVIIIe siècle. Pour lui, tout le mal venait du libéralisme, dont « les partisans commencent par être minoristes, puis deviennent minimistes et enfin nihilistes » (p. 304). De ce « nihilisme » c'est d'ailleurs surtout en France qu'il cherchait les plus graves manifestations dans l'ordre doctrinal (p. 320-326), l'Allemagne ayant plutôt en propre des revendications pour l'élargissement de l'autorité (p. 326-332), la réforme de la théologie morale et de l'ascétisme (p. 353-364). Au total, cette diatribe

1. Voir A. Gisler, p. 146-147.
2. *Zwanzigste Jahrhundert*, 1902, t. I, p. 424.
3. *Die religiöse Gefahr*, Fribourg-en-B., 1904.

déclamatoire et confuse ne semble pas avoir suscité beaucoup d'émoi et n'empêcha pas le petit parti réformiste de poursuivre son chemin.

Un des lieux communs les plus familiers aux chefs du *Reformkatholizismus* fut toujours la protestation contre le fonctionnement de l'*Index*. C'est sans doute par suite de semblables doléances, bien que dans un milieu tout différent, qu'allait se développer, vers la même époque, un mouvement qui se proposait d'aboutir à des résultats pratiques. A cette fin une ligue se constituait à Munster, au printemps de 1906, qui groupait une élite de laïques catholiques et, parmi eux, plusieurs députés du Centre. Leur but était d'obtenir du Saint-Siège des modifications dans la procédure de l'*Index*, en vue de prévenir le scandale qui résulte invariablement de décisions trop rigoureuses ou insuffisamment garanties. Une pétition aussi ferme que respectueuse était rédigée dans ce sens [1], pour laquelle on recrutait silencieusement des signatures et qui devait être soumise au pape en temps opportun.

Le secret fut dévoilé par la *Corrispondenza Romana* (7 juillet 1907), qui affecta de voir dans ce projet une sorte de conjuration contre le Saint-Siège et ce fut, dans la presse religieuse, l'aliment de nouvelles controverses [2]. En tout cas, le mouvement s'arrêta net et la supplique ne fut, naturellement, jamais envoyée. Ses dirigeants eurent beau protester de leurs intentions et déclarer qu'ils n'avaient rien de commun avec le *Reformkatholizismus*, leur effort n'en parut pas moins suspect. Ce nouvel incident ne contribua pas peu, pour sa part, à troubler l'opinion en Allemagne et à confirmer dans leurs préventions ceux qui étaient intéressés à nourrir des alarmes sur le compte des catholiques de ce pays.

Sous ces remous de surface, rares sans doute étaient alors les observateurs assez perspicaces pour discerner, à certains indices à peine perceptibles, l'existence et le sourd travail de courants doctrinaux qui constituaient pour un prochain avenir la menace de plus graves dangers.

1. Texte dans A. Michelitsch, p. 58-72.

2. Voir A. ten Hompel, *Indexbewegung und Kulturgesellschaft* Munster-en-W., 1908.

Il y avait, dans l'Allemagne catholique, des néo-Kantiens déterminés. Le principal était un prêtre bavarois, le Dr Karl Gebert (1860-1910), dont on a pu dire que son idéal était : « Retour à Kant »[1]. De cette inspiration allait procéder une conférence prononcée par lui devant la *Krausgesellschaft*, le 19 janvier 1905[2].

Après quelques pointes appelées par le milieu contre l'ultramontanisme politique, l'auteur y aborde le problème intellectuel. La doctrine de Kant lui paraît être « la clef » (p. 30) de la question religieuse à l'heure présente. En conséquence, il écarte l'intellectualisme et le principe d'autorité qui s'y rattache, même en matière de dogme, au profit de l'expérience religieuse vivante et autonome (p. 47-51). Dès lors, il ne saurait y avoir d'apologétique efficace que celle qui consiste à développer les besoins religieux immanents à l'âme humaine (p. 59-60). Au terme de nos démarches rationnelles, il serait d'ailleurs vain de prétendre atteindre l'absolu.

Il faut bien se rendre compte que le donné extérieur, donc aussi la révélation, ne nous est pas connu dans sa réalité ontologique, que nous ne percevons aucune réalité subsistante en dehors de notre conscience, que d'un être en soi, indépendant de notre pensée, nous ne pouvons rien dire. Ce n'est pas l'être en dehors de notre conscience, mais l'être dans la conscience qui est le postulat tacite de la pensée (p. 70).

De cet agnosticisme religieux le relativisme est nécessairement la suite.

La révélation, aussi bien que le reste du monde extérieur, ne nous est pas donnée comme quelque chose de fini, que nous devrions, compréhensible ou non pour la pensée, nous approprier une fois pour toutes. Elle ne nous est pas accessible dans sa réalité absolue, mais seulement dans ses rapports avec la conscience humaine.

Aussi cette même conscience en est-elle le critère en dernier ressort. « Sur le terrain de la culture moderne, le catholique religieux tient... quelque chose pour vrai, non pas sur l'autorité extérieure de Dieu qui l'aurait dit, mais parce que la

1. J. Schnitzer, p. 39.

2. Elle fut aussitôt publiée sous ce titre : *Katholische Glaube und die Entwickelung der Geiteslebens,* Munich, 1905.

voix de Dieu est aussi sa propre voix, parce qu'intérieurement il ne fait qu'un avec lui » (p. 74-76). Établie de la sorte sur le sentiment et la vie pratique de la conscience morale, la foi religieuse n'a plus rien à craindre des résultats de la recherche scientifique qui ne sauraient la toucher (p. 78).

Non sans raison on a pu dire qu'il n'y a pas, entre l'ensemble de cette conception religieuse et celle que devait réprouver l'encyclique *Pascendi*, « la largeur d'un cheveu » [1]. Or K. Gebert fut toujours une autorité dans les milieux de la *Krausgesellschaft*, dont il avait été l'un des principaux fondateurs, à tel point que sa conférence était envoyée à chaque nouveau membre comme une sorte de programme permanent de l'association [2]. Mais, retenu par sa mauvaise santé ou pour d'autres motifs, il devait se contenter de quelques manifestations passagères et rester, somme toute, à l'arrière-plan. Ses tendances étaient néanmoins suffisamment connues pour que la *Revue moderniste internationale* [3] ait pu le saluer, au moment de sa mort, comme un « vaillant champion du modernisme allemand ».

D'autres s'y acheminaient par les voies de l'exégèse. Un jeune docteur de Wurzbourg, ancien élève de Schell, le prêtre Thaddée Engert, s'était adonné à l'étude de l'Ancien Testament et avait publié un ouvrage assez remarquable sur « le droit matrimonial et familial des Hébreux [4], » lorsque, dans un volume retentissant sur « les premiers temps de l'histoire biblique [5], » il donna son adhésion aux thèses de la critique la plus radicale sur les origines et le dévelop-

1. A. Gisler, *op. cit.*, p. 647. « Cette conférence est, à n'en pas douter, du pur modernisme; elle représente le programme le plus explicitement moderniste qui ait paru en Allemagne. » *Ibid.*, p. 649. Cf. p. 154 et 194.

2. *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 258. Son plan a été résumé en ces termes : « A l'intérieur de la communauté catholique, cultiver l'esprit chrétien, approfondir et intérioriser la foi; ainsi lutter contre l'ultramontanisme, sans pourtant se séparer de l'Église mère. » *Ibid.*, p 270.

3. T. I, 1910, p. 306. Aussi bien les « modernistes » postérieurs nécessaient-ils de se réclamer de lui. Voir *Neue Jahrhundert*, 1910, t. II, p. 340-341; 1911, t. III, p. 258-260, 268-270.

4. *Ehe und Familienrecht der Hebräer*, Munich, 1905.

5. *Die Urzeit den Bibel*, Munich, 1907.

pement de la religion d'Israël, proclamant, en conséquence. la nécessité de reviser le concept de l'inspiration et d'abandonner la notion de l'inerrance biblique. Cette publication valut à son auteur d'être excommunié par son Ordinaire (7 janvier 1908) [1]. En suite de quoi, ce prêtre, jusqu'alors profondément obscur, allait devenir un des chefs du modernisme actif en Allemagne. Mais, avant que parût l'encyclique *Pascendi*, personne sans doute ne lui eût deviné cette vocation.

A cette même époque se réfère la première activité scientifique du Dr Joseph Schnitzer, professeur d'histoire des dogmes à l'université de Munich, qu'on a rattaché non sans raison à l'école de M. Loisy [2] et qui s'est lui-même vanté dans la suite [3] d'avoir professé, pour son compte personnel, une bonne moitié des propositions condamnées par le décret *Lamentabili*. Sans contester ce témoignage, il faut néanmoins reconnaître que les manifestations de sa pensée n'avaient pas encore atteint le grand public. Comme à M. Th. Engert, il fallut à M. Schnitzer le choc des censures pontificales pour découvrir ses tendances antérieures à peine soupçonnées jusque-là [4].

En somme, sans être favorisée du calme plat, l'Allemagne était loin de ressentir la tempête qui bouleversait les élites intellectuelles dans les autres nations catholiques. Des troubles dus à des causes locales s'y manifestaient, qui expliquent certaines réactions que nous aurons à constater et aussi les assimilations rapides qui les ont fait entrer plus tard dans la chronique du modernisme. Mais, tout en les relevant à leur date, il faut bien se rendre compte qu'ils n'avaient, avec la vague de radicalisme critique et d'évolutionnisme doctrinal qui de France et d'Angleterre déferlait sur l'Italie, aucun rapport essentiel.

1. Texte dans *Süddeutsche Monastshefte*, 1908, t. v, 2e p., p. 337-340.
2. Th. Engert, *Des deutsche Modernismus*, p. 12.
3. *Der kath. Modernismus*, p. 101.
4. Quant aux adeptes du *Reformkatholizismus*, on doit accorder à M. Ph. Funk (dans *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*, Munich, 1927, p. 103-105) qu'ils restèrent étrangers au modernisme, ou que ceux qui auraient eu quelques propensions de ce côté en furent détournés par les excès de ses partisans.

CHAPITRE III

MÊLÉE INTERNATIONALE

Il ne se pouvait que les foyers qu'on vient de voir s'allumer un peu partout restassent isolés. En dehors des inévitables communications d'idées que tout réclame et favorise dans la vie moderne, des échanges plus assidus commencent à s'établir entre les personnes et les groupes, qui accentuent le caractère international du mouvement.

Au point où nous en sommes parvenus, quelques personnalités, dont le nom est un drapeau, sont placées par le fait des circonstances, et d'ailleurs avec des diversités qui ne leur laissent presque rien de commun, à la tête de la réforme catholique : M. Loisy en France, G. Tyrrell en Angleterre, A. Fogazzaro et R. Murri en Italie, H. Schell en Allemagne. L'agitation plus ou moins violente dont elles étaient le centre devait nécessairement déborder les frontières de leur pays respectif et, par conséquent, aux yeux tout au moins du public superficiel, établir entre des efforts en réalité disparates une sorte de vague solidarité qui multipliait le rendement de chacun par le coefficient des autres.

De ces *leaders*, au demeurant, très inégale était l'influence non moins que différente l'action. Pour apprécier d'une manière à peu près exacte le rôle, dans une mêlée qui n'eut rien de méthodique, de cet état-major dont les membres n'avaient guère entre eux d'autre cohésion que celle de leurs communes tendances, il faut faire entrer en ligne de compte, avec la variété des tempéraments individuels, les circonstances occasionnelles qui contribuaient à ramener sur eux l'attention ou la curiosité.

I

A ne regarder que la valeur de l'homme et de l'œuvre, il n'est pas douteux que M. Loisy ne parût prédestiné à tenir le premier rang. Nul ne pouvait autant que lui passer pour un des maîtres de la science, ni présenter au même titre les états de service qui assurent l'autorité. A la force qui s'impose ses derniers livres unissaient d'ailleurs la finesse qui s'insinue et le talent qui éblouit.

Mais l'exégète français ne fut jamais, au sens propre du terme, un homme d'action. Depuis 1904, du reste, il se tenait dans une complète réclusion, d'où il ne sortait que par quelques comptes rendus bibliographiques donnés à des feuilles profanes, comme la *Revue critique* et la *Revue historique*, ou de rares mémoires exégétiques, parus dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sur des sujets trop spéciaux pour dépasser le cercle des professionnels. Après avoir déchaîné la crise par ses petits « livres rouges », M. Loisy avait maintenant déserté le champ de bataille, où seuls, par habitude, quelques polémistes faisaient, de temps à autre, intervenir son nom [1]. Sans avoir renié ses convictions, il semblait, pour le moment, renoncer à les faire valoir autrement que par la survivance littéraire, déjà ralentie, de ses premiers manifestes. Avec le cerveau du docteur et la plume de l'écrivain, M. Loisy n'apportait pas à la cause novatrice l'ambition ni le tempérament du chef.

Son influence intellectuelle elle-même souffrait forcément de la condamnation qui, en frappant ses ouvrages, jetait sur ses idées une certaine disqualification. Pas un catholique désormais, même de ceux qui n'avaient pas rompu avec elles, ne pouvait plus y adhérer ouvertement et plusieurs, après l'avertissement de l'Église, commençaient

1. Il y rentra un moment par de dures ripostes infligées, au courant de mai et de juin 1907, à d'insignifiants collaborateurs de l'*Univers*. Pièces dans *Quelques lettres*, p. 86-97, 107-118, 133-145, 187-195, 262-275. Cf. *Choses passées*, p. 340-342. Vains exercices d'escrime, déplorés par ses plus fidèles amis (voir Fr. von Hügel, *Selected letters*, p. 21) et propres seulement à montrer tout ce qui couvait en son cœur de secrètes amertumes, mais auxquels personne ne pouvait prendre et ne prit un sérieux intérêt. . .

à mieux en apercevoir le péril. Il n'était guère question, pour ceux qui lui restaient fidèles, que de témoigner à sa personne une persistante sympathie et d'utiliser les parties techniques de son œuvre, quitte à se défendre avec plus ou moins de bonheur contre l'emprise inconsciente des principes et des exemples par lui posés. C'était suffisant pour entretenir une tendance, mais trop peu pour constituer une école ou déterminer un mouvement [1].

A l'étranger, au contraire, l'éloignement favorisait son prestige. Toute la presse avait suivi avec passion les diverses phases de l' « affaire Loisy ». La soumission et la retraite de l'auteur n'avaient pas arrêté les commentaires. Ils étaient particulièrement nombreux en Italie, où le *Giornale d'Italia* inaugurait « une véritable campagne » pour sa défense et, avec lui, du « catholicisme progressiste », campagne qui durait encore en avril 1904 [2]. En même temps, les *Studi religiosi* tenaient soigneusement leurs lecteurs au courant des *Giudizi e polemiche intorno al abate Loisy* [3]. L'Angleterre ne cessait pas d'en être émue [4], et *Demain* se laissait informer avec complaisance [5] du mauvais effet qu'y avait produit la condamnation de l'exégète français. En Allemagne, les revues théologiques abondaient en réfutations [6]. Mais la

1. « Lorsque parut *L'Évangile et l'Église*, on vit..., spécialement en France, un certain nombre de catholiques, de notoriété plus ou moins méritée, saluer ce livre comme un pur chef-d'œuvre. Mais, depuis qu'il a publié *Autour d'un petit livre*, M. Loisy a perdu jusqu'à cette poignée de disciples, d'ailleurs assez peu compétents, puisque c'étaient presque tous des sociologues, des lettrés ou des philosophes, donc, en matière d'exégèse et de théologie, de simples amateurs. C'est peut-être en Angleterre qu'il conviendrait de chercher ses vrais disciples et peut-être son meilleur patron. » *Bulletin de litt. eccl.*, 1904, p. 226.

2. Voir A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, p. 224.

3. T. IV, 1904, p. 204-216, 317-329.

4. Voir *G. Tyrrell's letters*, p. 93.

5. N^o^ du 27 octobre 1905, p. 6-8.

6. J. Sickenberger, dans *Biblische Zeitschrift*, 1904, t. II, p. 191-194; *Stimmen aus Maria-Laach*, 1904, t. LXVI, p. 119-124; P. Schanz, supplément de la *Kölnische Volkszeitung*, 1904, n. 2, p. 3-11; R. Wagner, dans *Pastor bonus*, 1904, p. 241-249; 289-300; G. Esser, supplément de la *Germania*, 1904, p. 57-60, 65-69; *Lit. Rundschau für das kath. Deutschland*, 1904, p. 113-116.

note favorable se faisait aussi entendre [1] et, pour l'édification du public protestant, H. Holtzmann consacrait à ce « cas » une chronique très étendue qui en racontait les diverses péripéties en France et au dehors [2].

Sans doute ces marques plus ou moins vives d'intérêt ne signifient pas nécessairement une influence bien profonde. Il n'était cependant pas possible que le souvenir persistant, accordé à l'auteur, n'eût pour cause ou pour effet un certain attachement aux conceptions religieuses dont il était le représentant. Et comment la réclame faite à ses livres n'eût-elle pas été une recommandation pour leur contenu? Ce que, pour se limiter à l'ordre scientifique, l'action de M. Loisy perdait en étendue, il n'est pas téméraire de supposer qu'elle le gagnait en profondeur.

II

Que si, à voir *in concreto* l'état du mouvement moderniste, le nom de M. Loisy représentait alors le passé dans son plus brillant éclat et recouvrait, aux yeux de ses fidèles, toutes les promesses d'un fécond avenir, à G. Tyrrell appartenait sans conteste le présent. De la réforme catholique dont l'exégète français avait tracé le plan, le théologien anglais entendait faire une réalité. Pendant cette seconde phase de la crise, c'est à lui qu'allait revenir le rôle principal.

Tout d'ailleurs contribuait à faciliter le rayonnement de son action. Aucune censure ne le rendait encore suspect auprès de l'ensemble des catholiques, tandis que ses tendances manifestes et ses publications ésotériques, bien connues des initiés, le recommandaient dans les milieux novateurs. Ce mystique avait, du reste, une âme de partisan et se plaisait à ces escarmouches rapides qui tiennent le public en haleine [3]. Une bonne équipe de traducteurs lui permettait de se faire entendre en France et en Italie, aussi

1. Voir *Allgemeine Zeitung*, 1904, n. 37, p. 289-292.
2. *Der Fall Loisy*, dans *Prot. Monatshefte*, 1905, t. IX, p. 1-22.
3. Un moment il avait imaginé une campagne de tracts, analogues à ceux qui inaugurèrent le mouvement d'Oxford. B. Holland, dans Fr. von Hügel, *Selected letters*, intr., p. 26. Mais ce projet ne se réalisa point.

bien qu'en Angleterre. Aussi, depuis sa rupture avec la Compagnie qui lui avait rendu son indépendance, paraissait-il jouir d'une sorte d'ubiquité. C'est donc autour de lui surtout que devait se concentrer le combat.

De toute son âme passionnée, G. Tyrrell allait d'abord jeter dans le public le petit drame administratif qui venait de modifier sa situation ecclésiastique. Ses amis eurent beau lui conseiller de taire les circonstances pénibles qui avaient amené son expulsion de la Compagnie. Le silence aurait sans doute permis d'aboutir à la solution régulière qui eût enlevé à cette rupture le caractère d'une sanction. Il mit, au contraire, son point d'honneur à l'ébruiter, en adressant des notes aux journaux pour expliquer la nature de son cas, puis en les intéressant à l'injustice dont il se disait l'objet pour avoir été congédié *sine episcopo receptore.* D'un litige canonique c'est ainsi l'opinion qu'il invitait à se faire juge.

Avec la même véhémence il allait faire part à la presse de ses démêlés avec l'autorité ecclésiastique en vue de retrouver l'usage de ses pouvoirs sacerdotaux. De premières négociations pour lui obtenir un *celebret* eurent lieu, favorisées par le futur cardinal Mercier, au cours du printemps et de l'été 1906. Mais, Rome lui ayant imposé la censure préalable, non seulement pour ses écrits, mais pour sa correspondance, G. Tyrrell fit connaître par la *Tribune* des 4 et 5 juillet son refus de sacrifier sa « qualité d'homme » à sa « qualité de prêtre », cependant qu'il adressait au cardinal Ferrata, préfet de la S. Congrégation des évêques et réguliers, une virulente protestation privée, qui resta, naturellement, sans réponse [1]. C'était déjà plus que suffisant pour stimuler dans le sens que l'on devine les canonistes de journal [2].

L'été suivant, l'affaire fut reprise et parut menée à bon terme, lorsque G. Tyrrell eut accepté de soumettre ses publications à l'*Imprimatur* ecclésiastique. Mais les jour-

1. *Autobiography and life*, t. II, p. 297-307, 503-506; R. Gout, p. 152-161.

2. On s'occupait de ce cas jusque dans certains milieux américains, témoin les plaintes qu' « un prêtre catholique » confiait à la *North american review*, 1907, t. CLXXXIV, p. 44-45, et la réponse apologétique de Mgr Ireland (*ibid.*, p. 243).

naux officieux ayant présenté cette heureuse issue comme le résultat d'une « soumission », G. Tyrrell s'empressa de rectifier, en date du 31 août, par lettre publique au *Daily Chronicle* et au *Giornale d'Italia.* Pour venger l'honneur du Saint-Siège, la *Corrispondenza Romana* du 23 septembre publia sur la question une *cronaca documentata,* qui fit le tour de la presse religieuse. G. Tyrrell y releva des allégations fausses et se plaignit qu'on y eût fait état de pièces confidentielles. Les grands journaux français, anglais et italiens reçurent coup sur coup ses explications, auxquelles la *Corrispondenza* du 30 septembre essaya d'opposer une riposte qui lui attira de nouveaux démentis [1]. C'est ainsi que le nom de G. Tyrrell acquit une célébrité mondiale, et il est inutile de dire que toute la presse incroyante, ou seulement libérale, n'avait qu'une voix pour célébrer cette innocente victime du despotisme romain.

Au milieu de cette bagarre, le *celebret* promis ne vint évidemment pas. D'autant que la publication de l'encyclique *Pascendi,* survenue dans l'intervalle, allait créer de nouvelles et plus graves complications. Tandis qu'elles défrayaient les amateurs de scandales ecclésiastiques, ces polémiques mettaient de plus en plus en évidence le nom de G. Tyrrell. Et comment la cause n'aurait-elle pas tiré profit d'avoir en sa personne un martyr de plus?

III

Toutes sortes de faits, au demeurant, attestent qu'à la notoriété de l'homme correspondait la divulgation de ses doctrines.

En Italie, l'influence de G. Tyrrell semble avoir été particulièrement forte. Dès la fin de 1904, le P. Semeria présentait *Lex orandi* comme *un metodo e un modello di apologia cristiana* [2]. L'année suivante, M. Murri traduisait la brochure d' « Ernest Engels » [3]. C'est également en Italie que la *Lettre à un professeur d'anthropologie* fut de bonne heure

1. *Autobiography and life,* t. II, p. 322-331; R. Gout, p. 186.
2. *Studi religiosi,* 1904, t. IV, p. 561-578.
3. Dr Sostene Gelli, *Psicologia della religione,* Rome, 1905.

répandue et clandestinement traduite [1]. Et quand le traducteur, P. Giacosa, en se découvrant dans le *Corriere della sera* du 6 mai 1906, crut devoir ajouter qu'il n'en partageait pas pour autant toutes les idées, A. Fogazzaro d'intervenir à son tour pour s'associer « entièrement aux louanges formulées par P. Giacosa, mais non pas à ses réserves » [2]. Dans la suite, les *Studi* ne manquaient pas de faire le meilleur accueil à *Lex credendi* [3].

Aussi le *Rinnovamento* voulut-il s'assurer la collaboration de G. Tyrrell, qui lui donnait, en avril 1907, un article sur le principe de l'autorité dans l'Église [4]. Il fut suivi, en juillet-août, d'une sorte de manifeste *Per la sincerità*, où l'auteur dénonçait l'opposition qui existe entre l'enseignement ecclésiastique et les méthodes de la science. Contemporain de l'encyclique *Pascendi*, cet article dut à cette coïncidence de susciter les commentaires favorables de la presse du monde entier.

La France, elle aussi, se montrait hospitalière au mystique anglais. C'est alors que parurent en traduction française, par les soins de M. A. Clément, ses anciens recueils de méditations [5]. Ouvrages irréprochables en eux-mêmes, mais dont le résultat devait être d'en accréditer d'autres qui l'étaient moins.

1. Traduction qui, d'après A. Houtin (p. 143), présenterait « d'assez nombreuses variantes avec le texte anglais ».

2. A. Houtin, p. 316. Sans doute, ni le *Corriere della sera* en divulguant la « lettre confidentielle » (1er janvier 1906), ni la *Civiltà cattolica* en la dénonçant (1906, t. I, p. 328-335) n'en levaient encore l'anonymat. Mais les gens renseignés la connaissaient pour l'œuvre de G. Tyrrell, et c'est sous ce nom qu'elle fut abusivement publiée par le *Spettatore* sur la fin de septembre. Publication qui amena bientôt celle du texte original, l'une et l'autre étant l'occasion d'échos favorables dans les *Studi religiosi* (novembre-décembre, 1906, t. VI, p. 692-709) et le *Corriere della sera* (9 janvier 1907).

3. No de juillet-août 1906, t. VI, p. 468-480.

4. Curieusement intitulé : *Da Dio e degli nomini?* cet article a été inséré depuis dans *Through Scylla and Charybdis*, p. 353-386; trad. fr., p. 293-318.

Tout en l'admirant beaucoup, Fr. von Hügel n'y trouvait pas suffisamment respectée la transcendance divine. *Selected letters*, p. 138-139. Ce qui n'empêchait pas l'auteur (*ibid.*, p. 166) d'attacher à ces pages une grande importance pour l'expression de sa pensée.

5. *Nova et vetera*, Paris, 1905; *Dures paroles*, Paris, 1907.

En effet, la *Lettre confidentielle* au professeur d'anthropologie fut connue d'au moins quelques personnes [1]. M. Dimnet allait se charger encore une fois d'attirer l'attention sur l'ensemble de son œuvre. En publiant son ouvrage [2] sur *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, l'auteur se proposait de faire connaître « des types déjà accomplis du catholicisme éclairé, mais sans alliage, auquel des milliers d'intelligences aspirent aujourd'hui sans pouvoir encore se le définir à elles-mêmes (p. xxxii). » Dans cette galerie G. Tyrrell figurait en bon rang (p. 131-216). Ce chapitre ne faisait que reproduire un article de 1902, signalé en son temps [3], où l'apologétique du jésuite anglais était chaleureusement présentée d'après ses premiers volumes : *The faith of the millions*, sans qu'il y fût tenu compte de ses publications postérieures et moins encore de ses opuscules pseudépigraphes [4].

Aux yeux de M. Dimnet, G. Tyrrell devait rester comme « le défenseur modeste mais persuasif du théisme, et surtout le profond analyste des rapports de la dévotion avec la théologie, et de la relation des symboles dogmatiques avec les réalités supérieures qu'ils signalent plus qu'ils ne les expriment. » « Les quelques endroits, concluait-il, où on lui reproche un manque de logique ou de la timidité se rapportent à un moment de sa pensée, où il n'était pas encore lui-même et qui n'a guère duré (p. 131-132). » Ainsi, par un singulier renversement, les hardiesses récentes du mystique novateur servaient à pallier la primitive sagesse de l'apologiste catholique, cependant que le panégyrique de celui-ci servait évidemment de passeport à celui-là.

Par bonheur, il y eut des théologiens plus clairvoyants. Ici encore, c'est Toulouse qui donna le signal. Dès janvier 1906, en signalant l'ouvrage de M. Dimnet, un recenseur

1. Voir *G. Tyrrell's letters*, p. 92.
2. Bien que portant le millésime 1906, il avait déjà vu le jour dès les derniers mois de 1905.
3. Voir plus haut, p. 206-207.
4. Aussi l'auteur, malgré de vifs éloges adressés à la pénétration de sa pensée, ne pouvait-il s'empêcher de la trouver un peu retardataire. Une note liminaire prévenait, au surplus, que ce mal était depuis longtemps réparé.

du *Bulletin* faisait d'expresses réserves sur ses « tendances » et, pour le cas particulier de G. Tyrrell, évoquait le souvenir trop vite oublié des brochures mystérieuses signées « Ernest Engels » et « Hilaire Bourdon » [1]. Le mois suivant [2], E. Franon y publiait une étude sur « la philosophie religieuse du P. Tyrrell, » pour en dégager les trois thèses fondamentales, dont il démontrait ensuite la dangereuse fragilité : part exclusive de l'expérience mystique à l'origine des dogmes, valeur purement religieuse de leur contenu par rapport à la précarité de leur signification intellectuelle, rôle de l'Église comme interprète de l'expérience chrétienne. Ces pages de claire et ferme théologie furent, pour les esprits sans préventions, un premier et salutaire avertissement [3].

Les jésuites suivirent sans retard. Tant que G. Tyrrell avait été leur confrère, les collaborateurs des *Études* avaient gardé sur lui le silence [4]. Mais, dès qu'il eût quitté la Compagnie, « la Rédaction » se désolidarisait publiquement de ses dernières œuvres, en particulier de *Lex orandi*, qu'elle définissait comme « un épisode de la grande lutte qui, depuis les fameux petits livres rouges, se prépare dans l'école nouvelle en faveur de l'évolutionnisme dogmatique le plus radical [5]. »

Il était d'autant plus opportun de mettre en garde le public catholique français que se multipliaient davantage les sons de cloche propres à l'égarer. Les *Annales de philosophie chrétienne* témoignaient à G. Tyrrell une faveur croissante. A partir d'octobre 1905, elles affichèrent son nom sur la liste de leurs « principaux collaborateurs ». Et cette colla-

1. *Bulletin de litt. eccl.*, 1906, p. 29.

2. *Ibid.*, p. 33-49.

3. Elles furent discutées par un contradicteur anonyme, dans *Demain* (13 avril 1906, p. 8-10), puis par G. Tyrrell lui-même (*ibid.*, 27 avril, p. 8).

4. Le 20 décembre 1905 (t. cv, p. 786), St. Harent se référait encore au « P. Tyrrell » pour son fameux mémoire *Semper eadem.*

5. *Études*, 5 mars 1906, t. cvi, p. 693-695. Un hommage spécial y était rendu à Eug. Franon pour sa « critique ferme et décisive du système religieux du Père Tyrrell. » G. Tyrrell se plaignit aigrement du procédé, et rectifia quelques points de fait sur la question de l'*imprimatur* accordé à son livre par ses supérieurs (*ibid.*, 5 avril, t. cvii, p. 94-95), mais n'essaya pas de se défendre sur le fond.

boration n'était pas seulement honoraire, puisque, dès le nº de décembre, elles inséraient un article de lui [1], puis, en juillet 1906, la conclusion de *Lex credendi* [2]. En même temps. *Demain* consacrait à sa « méthode apologétique » un aperçu d'ensemble très élogieux [3].

Tout cela ne pouvait qu'assurer une bonne réclame aux écrits de G. Tyrrell [4]. Le concert ne semble même pas avoir été troublé par la *Lettre à un professeur d'anthropologie*. Bien entendu, *Demain* fit un écho sympathique aux premières révélations du *Corriere della sera* [5]; mais la question s'assoupit jusqu'à la publication du texte complet [6].

La discussion ne se ralluma que l'année suivante, lorsque M. Lebreton reprit à son tour, pour le critiquer, l'ensemble du système de G. Tyrrell [7]. Irénique et modéré, cet article n'en indiquait pas moins l'opposition de ce mysticisme avec la notion catholique de la foi. G. Tyrrell répliqua par un long exposé de ses vues intitulé : *Théologisme* [8], contre lequel

1. *Notre attitude en face du pragmatisme*, IVe série, t. I, p. 225-232.

2. Deux mois après (septembre 1906, *ibid.*, p. 561-573), l'ouvrage lui-même était l'objet d'une présentation enthousiaste par M. Dimnet.

3. *Demain*, 4 mai 1906, p. 2-4.

4. « Il n'y a pas d'illusion à se faire, écrivait un contemporain, dont les alarmes, excessives pour l'avenir, témoignent, en tout cas, de ce qu'était l'impression du moment : le retentissement de ces travaux sera immense; ils gagnent du terrain tous les jours. Adulés par une presse à l'étiquette catholique, ils s'infiltrent dans d'élégants volumes de critique religieuse, dans des ouvrages de morale, de droit, de sociologie, gros et petits, qui trouvent eux-mêmes, dans les revues les plus officiellement catholiques, un accueil d'une surprenante bienveillance. » M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 661-662.

5. Nº du 19 janvier 1906, p. 9-10.

6. Une des rares mentions faites chez nous du « manifeste anglais » est due à J. Fontaine (*La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, p. 428-429, 433, 441, 450-451, 460), qui d'ailleurs n'a pas l'air de connaître l'identité de son auteur.

7. *Revue pr. d'apol.*, 5 février 1907, t. III, p. 542-550. « Des critiques distingués, observait l'auteur dès les premières lignes, ont pris à tâche de nous initier au mouvement de sa pensée religieuse. » Mais, parmi eux, il avait la malencontreuse inadvertance de ranger E. Franon, qui s'empressa de rectifier dans le numéro suivant (*ibid.*, p. 616), pour rétablir son véritable rôle et celui du *Bulletin* de Toulouse.

8. *Ibid.*, t. IV, p. 499-526. L'article a, depuis, trouvé place dans *Through Scylla and Charybdis*, p. 308-354; trad. fr., p. 285-291.

M. Lebreton, avec quelques critiques supplémentaires sur les méthodes antérieures de l'auteur, maintint ses positions précédentes sous le titre de *Catholicisme*[1]. On était alors au 15 juillet et déjà venait de paraître le décret *Lamentabili* qui préludait lui-même à l'encyclique prochaine. Au moment où la controverse allait être ainsi close par l'intervention de l'autorité, on peut retenir ces deux termes comme l'expression synthétique des conceptions antagonistes, qui s'étaient plus ou moins consciemment affrontées au cours de ces discussions. Et rien ne montre mieux que cette antithèse, à laquelle aboutissaient les protagonistes des deux camps en présence, la tragique gravité du conflit.

IV

Bien au-dessous des épigones, dont la pensée ou l'action alimentait le mouvement, prennent place les subalternes qui purent tout au plus lui fournir un renfort occasionnel.

Au premier rang de tous il faut mettre A. Fogazzaro. Par le genre de son talent et de son œuvre, il devait atteindre du premier coup le très grand public : ce qui ne pouvait que donner une certaine vogue à ce rêve de réforme ecclésiastique dont il s'était fait une élégante spécialité. De fait, *Il Santo* connut un succès triomphal. « Sous le rapport littéraire aussi bien que sous le rapport religieux, » on a pu dire que ce fut « l'événement de la saison, en France comme en Italie, dans l'hiver 1905-1906 [2]. » Chez nous la *Revue des Deux Mondes* (janvier-mars 1906), le *Hochland* en Allemagne (janvier-avril 1906)[3] s'empressèrent d'en faire bénéficier leurs lecteurs, et ces livraisons donnèrent aussitôt naissance à un volume, cependant que l'Angleterre voulait avoir également sa traduction.

1. *Revue pr. d'apol.*, p. 526-548. En rendant compte de la controverse, les *Annales* (1907, IVe sér., t. IV, p. 543-545) ne manquaient pas de se montrer favorables à G. Tyrrell, cependant que M. Bricout (*Revue du clergé fr.*, t. LI, 1907, p. 433-436 et 662) commençait à trahir quelques signes d'inquiétude.

2. R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, p. 134.

3. Fait qui lui est âprement reproché par R. von Kralik, *Die kath. Literaturbewegung der Gegenwart*, p. 75-76, comme une déplorable contribution au rayonnement international du modernisme.

C'est pourquoi la discussion ne tarissait pas à son sujet [1]. Pour ne parler que de la France, toute la presse libérale n'avait que des éloges pour l'ouvrage, et le vicomte E.-M. de Vogüé entreprenait, dans le *Figaro* du 27 juillet 1906, en réponse aux critiques du jésuite anglais J. Forbes, un véritable panégyrique de l'auteur [2]. De leur côté, les organes religieux multipliaient les critiques [3] et cette insistance même confirmait, à sa façon, la vogue dont jouissait *Il Santo*.

Au lieu d'enrayer cet engouement, la mise à l'*Index* de l'ouvrage ne fit que l'augmenter [4]. On assure qu'il s'en vendit 30 000 exemplaires en Italie pendant le seul mois d'octobre 1906, que l'Amérique en acheta 17 000 en dix-sept jours et que la traduction anglaise, à la fin de 1906, s'écoulait à raison de 1 000 exemplaires par jour [5].

Précédé de cette auréole, A. Fogazzaro vint donner à Paris (18 janvier 1907) une conférence sur « les idées religieuses de Giovanni Selva, » qui lui fournit l'occasion de reprendre toutes les théories réformatrices de son roman — non sans y ajouter un couplet en faveur de G. Tyrrell, qu'il saluait comme « le plus grand écrivain catholique de notre temps » — et que publièrent, dans les mois suivants, tous les organes du parti [6]. R. Murri, qui se trouvait en

1. Voir *Civiltà cattolica*, 1906, t. IV, p. 401-432, 582-584, et de même, en Allemagne, A. Baumgartner, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1906, t. LXX, p. 190-216. Cf. *ibid.*, p. 74-93, 315-339.

2. Il est reproduit dans *Demain*, 3 août 1906, p. 13.

3. Les jésuites se montraient particulièrement féconds. Voir J. Ferchat, « *Il Santo* », *le roman de l'évolutionnisme catholique*, dans *Études*, 5 et 20 juin 1906, t. CVII, p. 600-620, 746-755, qui dénonçait dans « le saint » un « apôtre de la neutralité dogmatique » et lui trouvait « un air de parenté avec Auguste Sabatier » (p. 754). Cet article était antérieur à la condamnation; d'autres la suivirent pour la justifier. Ainsi M. de la Taille, *Pour l'Index : Étude doctrinale sur Il Santo*, *ibid.*, 5 novembre 1906, t. CXIX, p. 607-626; J. Baron, *Catholicisme moderne.* Conférences faites aux anciens élèves de Saint-Joseph de Lille, Paris et Lille, 1907.

4. Voir G. Meloni, *La question Fogazzaro*, dans *Demain*, 24 août 1906, p. 12-14.

5. J. Kübel, *Geschichte des kath. Modernismus*, p. 139.

6. *Demain*, 8 février 1907, p. 242-246; puis le *Rinnovamento* et le *Zwanzigste Jahrhundert*. Voir A. Houtin, p. 150-152. Cf. J. Viénot, dans *Revue chrétienne*, 1911, t. LVIII p. 362-363.

même temps à Paris pour y enquêter sur la séparation, participa aux réceptions données en l'honneur de Fogazzaro et y récolta sa part de popularité. Il pouvait, du reste, compter sur ses compagnons d'armes, M. Naudet et P. Dabry, pour claironner sa gloire auprès des catholiques d'action. Pour un moment, l'Évangile du progrès religieux bénéficiait chez nous de l'éloquence italienne.

Mais est-il rien d'aussi éphémère que la vogue des conférences et des romans? Le réformisme catholique dont A. Fogazzaro se faisait l'apôtre pouvait tout au plus séduire quelques rêveurs; mais l'homme manquait trop visiblement du prestige intellectuel qui seul assure une influence durable. Au fond, de cetté gloriole fugitive il ne pouvait rester et il ne resta rien.

Dans sa propre patrie, A. Fogazzaro déployait une plus grande et plus efficace activité. C'est lui qui avait suscité le jeune groupe du *Rinnovamento* et le soutenait de son influence. Au cours de 1907, il se proposait d'organiser, à Turin d'abord, puis dans les autres villes italiennes qui en feraient la demande, une série de conférences scientifiques sur les problèmes actuels de la religion [1]. Le projet ne manquait pas de hardiesse : à supposer qu'il ne fût pas entièrement chimérique, les mesures pontificales contre le modernisme l'étouffèrent dans l'œuf.

En attendant cette sorte d'université ambulante, les *Studi religiosi* ne manquaient pas d'informer leur public des « débats » qui se déroulaient en France « sur la nature du dogme » [2]. Il va de soi que *Demain* y avait recueilli, dès son avènement, la plus cordiale bienvenue [3]. Peu après, l'Italie se donnait une traduction des *Essais* de M. Laberthonnière [4].

Une initiative partie de chez nous vers la même époque, mais révélée seulement bien plus tard, aurait présenté plus d'envergure si elle eût réussi. Reprenant un vieux projet de P. Sabatier, Mgr Lacroix avait conçu le plan d'une

1. Parmi les savants dont le comité se flattait d'obtenir la collaboration figuraient, avec un éclectisme des plus singuliers, A. Loisy, G. Tyrrell et Ad. Harnack.

2. T. v, 1905, p. 497-522.

3. Voir 1905, t. v, p. 557-558.

4. *Saggi di filosofia religiosa*, Palerme, 1907.

Société internationale qui se serait appelée : « Les Amis de la science ». Le but principal en eût été de défendre ses membres contre toute « juridiction étrangère » ou toute menace d' « ingérence extra-scientifique ». Par où l'on visait surtout la « tyrannie séculaire » dont le Saint-Office offre le spécimen. Des statuts furent dressés, qui prévoyaient des groupements nationaux et étrangers. Une réunion préparatoire eut lieu à Paris le 10 novembre 1904; mais les choses n'allèrent pas plus loin [1].

Autant sont faciles et fréquentes les communications entre pays latins, autant elles le sont peu avec l'Allemagne. Seuls, en France, quelques théologiens érudits connurent le nom de Schell et l'on compterait aisément, sans nul doute, ceux qui avaient pris contact avec l'un ou l'autre de ses ouvrages. Tout au plus la mort du docteur de Wurzbourg fut-elle l'occasion de quelques notices élogieuses sur son compte dans la presse qui se piquait d'information et d'actualité [2]. Mais tout cela ne suffisait pas pour donner une influence réelle à un théologien étranger, qu'au surplus l'obscurité de sa langue garantissait largement contre les indiscrétions. Quant au débat posthume soulevé sur son compte par E. Commer, il faut arriver en 1908 [3] pour que nos revues théologiques en aient instruit leurs lecteurs [4]. Ainsi, quel que soit l'usage ou l'abus qu'on ait fait plus tard de son nom, alors qu'il s'agissait, à droite aussi bien qu'à gauche, moins de définir exactement l'aire du modernisme que d'en élargir hâtivement la menace, la crise doctrinale s'est pratiquement développée en dehors de lui.

Beaucoup moins encore y a-t-il à compter avec les autres

1. Voir A. Houtin, *Ma vie laïque*, p. 263-273. A défaut de cette organisation solennelle, P. Sabatier essaya du moins d'établir à Rome une sorte d'office central des questions religieuses. Mais ce projet n'aboutit pas davantage.

2. Par exemple, la *Justice sociale* du 1er juillet 1906; *Demain* du 20 juillet, p. 3-6. Une étude plus sérieuse et tout à fait favorable lui fut consacrée par Schmied-Müller, dans *Annales de phil. chr.*, septembre 1906 et février 1907, IVe série, t. II, p. 608-619, et t. III, p. 517-535.

3. Voir plus haut, p. 76.

4. L'Italie fut plus précoce. Voir *Studi religiosi*, 1906, t. VI, p. 420-467. A. Palmieri lui avait déjà consacré, dès avant sa mort (*ibid.*, mai-juin 1906, p. 257-293), un article des plus louangeurs.

représentants de la pensée allemande : peu influents dans leur propre pays, ils sont restés à peu près inconnus au delà. C'est bien à ce moment qu'un éditeur voulut traduire à l'usage du public français l'ouvrage du P. Weiss [1]. Mais le traducteur a beau transposer l'expression spécifique de *Reformkatholizismus* en « néo-catholicisme » (p. 219 et 263) : autant que le mot, la chose est demeurée proprement allemande. Quant à la conférence du Dr Gebert, qui, même en Allemagne, ne paraît pas avoir eu beaucoup de retentissement, peut-être ne fut-elle même pas signalée chez nous avant la petite page que lui consacrait, deux ans plus tard, M. Lebreton [2]. Elle mérite tout au plus d'être retenue comme l'indice, découvert après coup, d'un mouvement dont d'autres, en France et en Angleterre, furent les auteurs [3].

1. L. Collin, *Le péril religieux*, Paris, 1906.

2. *Revue pr. d'apol.*, 1er février 1907, t. III, p. 550-551.

3. Réciproquement, sauf à M. Loisy, l'Allemagne semble s'être peu intéressée aux novateurs français ou italiens. G. Tyrrell lui-même n'y fut guère connu. On signale cependant une recension de *Lex credendi* par le philosophe R. Eucken, dans *Allgemeine Zeitung*, 9 juin 1906, p. 454. Elle fut reproduite dans *Demain*, 7 juillet, p. 13-14.

Plus tard, Paul Lobstein devait attirer l'attention du protestantisme d'outre-Rhin sur la « Bibliothèque de critique religieuse », publiée par la maison Nourry. Voir *Theol. Literaturzeitung*, 1908, t. XXXIII, p. 347-349.

CHAPITRE IV

SITUATION D'ENSEMBLE

Un regard jeté maintenant sur l'état de l'Église, en Angleterre et en Italie mais surtout en France, ne montre-t-il pas que l'atmosphère intellectuelle continuait à être singulièrement agitée? Jamais le mot de crise, qui se prononçait périodiquement depuis les dernières années du siècle, ne fut plus près d'être exact.

I

Maints indices forcent à reconnaître la réalité du malaise. S'il doit se défendre contre cette sorte d'alarmisme rétrospectif qui est le propre des observateurs superficiels et des polémistes tendancieux, l'historien a le devoir de ne pas se dérober à la leçon objective des faits.

Au dedans de l'Église, cet ensemble de doctrines hasardées ou franchement suspectes, et d'impulsions tumultueuses qui se produisaient en même temps, donne le ton d'une époque. Philosophie et psychologie religieuses, exégèse, histoire des dogmes : sur tous ces domaines la pensée catholique semblait avoir perdu son antique assiette sans parvenir à en trouver une nouvelle. Et ce qui nous paraît aujourd'hui le plus inquiétant, c'est moins peut-être la hardiesse consciente des chefs qui conduisaient le mouvement novateur, que la complaisance indéfinie des disciples ou l'aveuglement obstiné de ceux qui auraient pu et dû jouer le rôle d'arbitres.

Ce n'est pas que les avertissements aient manqué; mais Cassandre n'eut jamais bonne presse. Sans parler des publicistes passionnés qui gâtèrent leur cause par les intolérables

excès de polémiques où l'on sentait trop l'*ignoratio elenchi*, ceux d'entre les philosophes, historiens et théologiens qualifiés qui dénonçaient le danger de certaines écoles ou méthodes, passaient pour obéir à des mobiles inférieurs et les prétextes ne manquaient pas pour ne pas les prendre en suffisante considération. Auprès du moyen public, assez éclairé pour avoir le sens des problèmes, mais pas assez pour en traiter avec compétence, il suffisait d'en appeler aux grands mots de science et de progrès, pour que les idées les plus aventureuses eussent chance d'être aussitôt accueillies. Quelques personnalités surtout, que leur valeur ou leur entregent contribuaient à mettre en évidence, exerçaient une sorte de fascination, qui semblait interdire la critique et paralyser le plus élémentaire discernement. Une presse intéressée ou hypnotisée encensait leurs œuvres, palliait leurs plus criants défauts, atténuait leurs premiers mécomptes, garantissait leurs intentions. Et l'on ne voulait ou ne savait apercevoir que, sous l'effort conjugué de la critique biblique et philosophique telle que la représentaient les Tyrrell et les Loisy, ce sont les fondements les plus essentiels de la foi qui étaient mis en question [1].

A ces indices internes, si frappants après coup, s'en ajoutaient d'extérieurs à peine moins perçus à l'époque, mais dont le parallélisme vient confirmer la signification des précédents. Il suffit de certaines végétations malsaines pour trahir l'état du sol, et de quelques éruptions superficielles pour dénoncer tout à la fois et aggraver l'intoxication d'un organisme. Or c'est exactement au cours de cette période que l'on vit se produire les premiers spécimens de cette littérature pseudonyme, à fins antichrétiennes, qui allait devenir chez nous un genre si fécond.

Quelques-uns de ces écrits affectaient une forme scientifique et s'inscrivaient en bonne place dans les milieux les plus

1. Voir le tableau rétrospectif tracé par E. Portalié, dans *Études*, 5 août 1907, t. CXII, p. 394-398, où seule la situation de l'Allemagne semble vue trop en noir. Le même auteur a vivement décrit plus tard (*ibid.*, 1908, t. CXVI, p. 345-352) la carence de la critique catholique à cette époque, en regard du « puissant syndicat qui distribuait à son gré éloges et mépris. » De ces fortes pages la distance ne fait que mieux ressortir le bien-fondé.

cotés. C'est à ce moment-là que parurent, dans une revue qui comptait encore comme catholique, les études d' « Antoine Dupin » sur l'histoire du dogme trinitaire [1], puis de « Guillaume Herzog » sur la conception virginale du Christ et le développement de la mariologie dans l'Église [2]. Or ces deux travaux représentaient un formidable coup de sape contre le rempart de la tradition catholique. D'autant qu'ils s'offraient avec tous les dehors d'une érudition impressionnante, dominée par ces vues générales et servie par cette causticité de forme qui sont la marque du génie français. Ce n'étaient donc plus seulement les pédants de la lointaine Allemagne aux lourdes synthèses peu lisibles et peu lues, c'étaient des écrivains de chez nous, avec toutes les qualités et les défauts de la race, qui faisaient de l'histoire des dogmes une machine de guerre contre la foi de l'Église. D'un fait aussi considérable, soit à l'époque soit depuis, peut-être ne s'est-on pas suffisamment ému.

La plupart des autres se bornaient à une tâche de modeste vulgarisation, ce qui leur permettait d'atteindre par là-même un plus large public. Qu'il suffise de citer ici : Jean Vrai, *Éphémérides de la papauté* (1904); P. Saintyves, *La réforme intellectuelle du clergé* (1904), puis *Le discernement du miracle* (1906), *Le miracle et la critique historique* (1907), *Les saints successeurs des dieux* (1907); Henri Loriaux, *L'autorité des Évangiles* (1907).

De ces divers ouvrages la provenance ne pouvait être douteuse. Tout le monde savait dès lors que « P. Saintyves » cachait un ancien séminariste d'Autun. Au témoignage d'A. Houtin [3], « H. Loriaux » aurait été « un prêtre dans le ministère ». Sous le nom de « Jean Vrai » s'abritait un aumônier du collège Rollin, A. de Meissas (1837-1906), qui s'est depuis reconnu par testament [4] l'auteur du libelle et se proposait, en attendant, d'éclairer ses confrères sur les impostures qui présidèrent aux origines de la papauté [5].

1. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1906, t. XI, p. 219-231, 353-362, 515-532.
2. *Ibid.*, 1907, t. XII, p. 118-133, 320-340, 483-607.
3. *La crise du clergé*, p. 333.
4. Voir A. Houtin, *Une vie de prêtre*, p. 268.
5. Extraits de la préface dans A. Houtin, *La crise du clergé*, p. 327-328, et *Hist. du modernisme catholique*, p. 432-433.

D'autres fois, les auteurs pseudonymes croyaient devoir adopter, pour mieux donner le change, une physionomie soi-disant ecclésiastique : « abbé E. Lefranc », *Les conflits de la science et de la Bible* (1906); « abbé Jean Le Morin, docteur en philosophie et en théologie », *Vérités d'hier? La théologie traditionnelle et les critiques catholiques* (1906) [1]. Toutes ces publications louches commençaient à faire la spécialité d'un éditeur qui croirait bientôt recommander sa maison en l'appelant « Librairie critique Émile Nourry ».

Il importe peu de connaître l'identité des personnages que recouvraient ces différents masques. D'autant que ces œuvres, généralement médiocres, n'ont de valeur que par l'état d'esprit qu'elles traduisaient et tendaient à entretenir. Quand bien même, comme il est probable, la plupart de ces signatures ostensiblement cléricales seraient celles de pseudo-prêtres, par un artifice inverse à celui des prêtres véritables qui se faisaient des semeurs d'incroyance sous un faux nom d'allure séculière, cette double manœuvre serait encore un signe des temps. Il est certain que cette littérature vénéneuse et perfide, en même temps qu'elle dénotait un ébranlement de la foi dans certaines parties du corps ecclésiastique, travaillait à le créer dans les autres et contribuait à donner au public, démuni de contrôle, l'impression d'un mal encore plus profond qu'il ne l'était en réalité [2].

Cette nouvelle matière à scandale devait immanquablement tenter la plume d'A. Houtin. Au cours des années 1905-1906, une série de chroniques, signées de pseudonymes qui n'étaient, paraît-il, «un secret pour personne,» tendaient à édifier le public anticlérical du *Siècle* sur les dessous du

1. Ce dernier est ainsi apprécié dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1907, t. XII, p. 653 : « L'auteur, que l'on dit être un ancien assomptionniste, s'amuse sur tous les points à pousser à l'extrême et à donner comme vérité acquise pour la foi des catholiques les données théologiques les plus diverses, avec la forme qu'elles ont reçue dans l'enseignement des écoles, puis à mettre en regard pour les y opposer les doctrines les plus hardies et quelquefois les plus outrancières des critiques catholiques, acceptées sans critique comme vérité acquise à la science. »

2. « Cette multiplicité de signatures faisait, au loin, l'impression de toute une école, là où, en réalité, il y avait seulement quelques individualités solitaires. » E. Portalié, dans *Études*, 1908, t. CXVI, p. 343.

monde ecclésiastique. Elles contenaient quelques médisances et plus encore de calomnies ou d'imputations gratuites. Il en sortit un volume auquel l'auteur attacha publiquement son nom [1]. Son but était d'illustrer par les faits le dogme primaire de l'incompatibilité entre la science et la foi [2]. L'auteur s'appliquait donc à montrer comment les prêtres sincères renoncent à l'Église, tandis que ceux qui continuent à la servir ne le font que par ignorance ou par hypocrisie. En appendice, il dressait un long état chronologique des « évasions », où étaient réunis les noms et œuvres des prêtres « libérés » depuis 1884. Liste composée sans la moindre critique, mais qui n'en prétendait pas moins être un témoignage et voulait sans doute devenir un appel. Auprès du clergé la méthode était trop grossière, et l'auteur déjà trop disqualifié pour faire beaucoup de dupes; mais des profanes ne pouvaient-ils pas s'y tromper?

II

Toujours est-il que, du dehors, divers observateurs croyaient devoir prêter attention à ces troubles internes de l'Église, que chacun commentait dans le sens de ses tendances et à la mesure variable de ses informations.

Un universitaire libre penseur, G. Lanson, se déclarait fortement impressionné par le pauvre livre du pseudo-« abbé Jean Le Morin », où il signalait, après ceux des Houtin et des Loisy, un signe de « la crise très grave qui travaille le catholicisme. » Naturellement, il souhaitait la voir se résoudre « à l'avantage de la liberté et de la vérité, »

1. *La crise du clergé*, Paris, 1907. Cet ouvrage eut une seconde édition en 1908, une traduction anglaise en 1910, une traduction italienne en 1914.

A partir de ce moment, A. Houtin allait se faire la spécialité de fouiller dans les poubelles de l'Église, pour y remplir sa hotte de tous les petits papiers aptes à salir ceux de ses contemporains qui avaient eu l'infortune de l'approcher. Voir sur lui la chronique de P. Souday, dans le *Temps* du 30 mai 1929.

2. « Le caractère spécial de nombreuses crises actuelles consiste en ce qu'elles viennent de l'intelligence... Ce sont des drames de tête » (p. 9).

avec le droit, pour les prêtres, « d'affirmer sur toutes questions les résultats d'une recherche rationnelle exacte et loyale, » ces « résultats » dussent-ils, comme dans le cas présent, faire évanouir « tout le dogme, toute la hiérarchie et les fondements scripturaires du dogme et de la hiérarchie. » A ce prix, il croyait pouvoir promettre la fin de l'anticléricalisme en même temps que celle du cléricalisme qui l'avait seul fait naître et durer. Voilà pourquoi il ne ménageait pas les encouragements à cet effort libérateur. « Ce n'est pas la fin de l'Église, ni du christianisme : il se peut que c'en soit la renaissance [1]. »

Chez les vieux catholiques, E. Michaud avait ouvert, dès la fin de 1904, une chronique sur « la crise doctrinale dans l'Église romaine actuelle [2]. » Il ne cessa plus de la continuer au cours des années 1905-1906, avec cette précision que l'Église de France serait son unique objectif. Sous cette rubrique l'auteur ramassait les renseignements et les textes les plus disparates, pour peu qu'il les jugeât propres, avec ou non le secours de quelques gloses, à nourrir les préventions de son public. Mais ses principales sources étaient la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, les *Annales de philosophie chrétienne*, la *Revue du clergé français*, *Demain*, dont les fascicules successifs étaient minutieusement dépouillés, et rien n'est curieux comme de voir noter au jour le jour, par ce témoin que sa passion même rendait étrangement perspicace, les divers épisodes dont les pages qui précèdent ont esquissé l'histoire et marqué la signification. Au terme de sa longue enquête, l'auteur concluait :

On ne saurait se faire illusion, la crise que l'Église romaine traverse actuellement n'est pas une simple crise d'énervement, c'est une rupture avec le passé du catholicisme, avec l'objet propre et constitutif du christianisme même : c'est une décomposition morbide, une existence qui finit, et qui finit parce qu'elle est essentiellement fondée sur le mensonge [3] (p. 765).

Manifestement le prêtre apostat prenait ses désirs pour une réalité consistante. Encore est-il que cette impression

1. *Revue universitaire*, 15e année, 1906, t. II, p. 425-426.
2. *Revue internationale de théologie*, 1904, t. XII, p. 691-716.
3. *Ibid.*, 1906, t. XIV, p. 765.

même n'aurait pu se produire si un trop grand nombre de faits n'eussent tendu à la justifier.

Dans ce que le sectaire anti-catholique tenait pour « une décomposition morbide », d'autres, au contraire, aimaient entrevoir la « germination d'une vie nouvelle au sein de la vieille Église. » C'est P. Sabatier qui ouvrait son âme à ces joyeuses espérances [1]. Et il relevait les « faits publics » où lui paraissait dès lors s'affirmer ce renouveau : exégèse d'A. Loisy; politique des Dabry, Lemire et Naudet; histoire des Duchesne et Houtin, auxquels il mêlait assez étrangement les noms d'U. Chevalier et du P. Delehaye; philosophie religieuse de M. Le Roy; fondation de *Demain*, régénération par M. Laberthonnière des *Annales de philosophie chrétienne.* « Une hirondelle ne fait pas le printemps; mais il suffit, assurait-il, de se placer un instant en observation pour en voir arriver de tous les points de l'horizon. Les jeunes sont légion et désormais rien ne les arrête (p. 88-90). » Et dans ces « jeunes », sur les pas de G. Tyrrell (p. 96-97), il retrouvait avec une religieuse émotion ce que furent « une douzaine de pêcheurs de la Galilée qui jadis donnèrent fort à faire au Sacré-Collège de ce temps-là... C'est grâce à eux que le judaïsme est devenu la préface du christianisme. Pas plus alors qu'aujourd'hui, ceci ne tuera cela [2]. »

Et pour que la lumière ne restât pas sous le boisseau, P. Sabatier multipliait *Urbi et Orbi* les messages en faveur de la « bonne nouvelle [3] ». Un point noir restait pourtant sur

1. *A propos de la séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1905, p. 94.

2. Cette brochure fut réfutée, sous forme de « lettre ouverte » (Nancy, 1906) par Mgr Turinaz, qui reprenait une vieille formule de M. Ch. Maignen pour déplorer ce qui causait à l'auteur tant de joie, savoir l'avènement d' « un catholicisme nouveau » et d' « un clergé nouveau ».

3. Voir de lui une note sur le *religious revival* en Italie (*Contemporary review*, juillet 1906, t. xc, p. 119); *Le mouvement religieux* (*Revue bleue*, 4 août 1906, V[e] série, t. vi, p. 137-141); *La crise religieuse en France et en Italie* (*Hibbert Journal*, janvier 1907, t. v, p. 277-295), « crise religieuse qui remue l'élite du catholicisme jusqu'en ses profondeurs » (p. 278), mais qui lui paraît être (p. 283) « la préface de transformations fécondes »; *Un aspect de la crise catholique* (*Revue chrétienne*, juillet 1907, t. liv, p. 15-21), où l'auteur, en terminant, contemplait avec une joie toute franciscaine les « bourgeons d'un printemps spirituel ».

l'horizon : savoir l'attitude inquiétante de la papauté. Mais l'auteur n'avait-il pas annoncé [1] que l'intransigeance doctrinale de Pie X était en voie de s'effondrer, au souffle de l'esprit moderne, tout autant que le despotisme politique de Guillaume II ? Chemin faisant, il entreprenait par correspondance privée de réduire les préjugés de J. Fontaine et de le gagner à son optimisme [2].

Moins lyriques, d'autres protestants se montraient également attentifs. « Qu'on ne s'y trompe pas », concluait le pasteur Paul Doumergue, au terme d'un article sur « la mentalité jeune-catholique en France ». « Il s'agit dans le catholicisme d'aujourd'hui d'un choc formidable, d'un choc tragique, de deux mentalités, de deux conceptions du monde et de la religion, de deux catholicismes [3]. » Et si l'auteur n'osait pas se prononcer sur le point de savoir lequel l'emporterait, il ne cachait pas qu'au « jeune catholicisme » allaient tous ses vœux [4].

C'est surtout après la débâcle du mouvement que se fit jour l'aveu des espérances qu'il avait suscitées au sein de la Réforme. De G. Tyrrell. M. Gout écrivait en 1908 : « Nous attendons beaucoup de cette belle maturité [5]. » L'énergie de cette conviction montre qu'elle devait avoir de très anciennes racines. Non content de témoigner à M. Le Roy les plus

1. *Revue bleue*, 22 décembre 1906, t. VI, p. 778-780.

2. Lettres des 11 janvier et 23 octobre 1906, publiées dans *Foi catholique*, 1915, t. XV, p. 60-62.

3. *Foi et Vie*, 16 décembre 1906, p. 764. De cet article J. Fontaine s'est emparé non sans raison comme d'un témoignage. Voir *La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, p. 537-539.

4. A l'étranger, la curiosité n'était pas moins en éveil. En Italie, la *Rivista cristiana*, feuille vaudoise de Florence, publiait d'abord dans ses colonnes, avant de l'éditer en volume (1907), une sorte d'enquête sur l'état d'âme du clergé, dont le titre dit assez le but tendancieux : *Una crisi d'anime nel cattolicismo.* L'ouvrage connut plus tard une traduction anglaise (Londres, 1908). Mais la Grande-Bretagne n'avait pas attendu ce moment pour s'intéresser aux novateurs. Dès l'année précédente, le Rév. J.-M. Lloyd Thomas, croyant constater dans l'Église une *disintegration of dogma*, en augurait un idéal de « libre catholicisme » qu'il voyait appelé à supplanter le protestantisme dans le rôle nécessaire de « religion de l'esprit ». *The free catholic ideal*, dans *Hibbert Journal*, juillet 1907, t. V, p. 797-807.

5. *L'affaire Tyrrell*, p. 7.

vives sympathies, un professeur de Montauban, M. Henri Bois, ne manquait pas de les étendre au « généreux élan des modernistes »[1]. Deux ans plus tard, ceux-ci arrachaient encore à M. Gaston Riou ces regrets rétrospectifs :

... Ils se proposaient de rénover l'Église et de la conduire, pleine d'une forte jeunesse, à la conquête du siècle, qui veut une foi. Est-il dessein plus noble? Si seulement ils avaient pu réussir, ne fût-ce que dans notre patrie... Ils nous firent nous éprendre d'un rêve... Nous comptions sur eux pour annoncer à la nation les secrets qui régénèrent [2].

Et c'est évidemment pourquoi, un peu plus tôt, le même auteur rendait à la puissance du modernisme cet hommage qui voulait être une prophétie.

Loin d'être un effort local ou national, un essai particularisé et adventice de réforme, il offre, au contraire, l'aspect d'un gigantesque et profond bouillonnement, ébranlant dans son sein même la catholicité qui agit et qui pense, d'une lame de fond irrésistible qui prétend laisser derrière elle la vieille Église rajeunie, robuste, intellectuellement et socialement transformée [3].

Ces témoignages postérieurs à la condamnation du modernisme n'indiquent-ils pas ce qu'on devait en penser avant? Ils suffiraient pour attester l'existence d'une crise catholique, dont trop de faits permettent, au surplus, de saisir la réalité sur le vif.

III

Après avoir constaté le mal, l'historien, pour être complet, ne devrait-il pas en sonder la profondeur? Tâche doublement difficile, soit parce que tout élément positif d'information fait ici défaut, soit parce que la question a été faussée par la passion des polémistes de droite ou de gauche, également intéressés à grossir l'importance du cas. Sans prétendre à d'impossibles précisions, il faut savoir s'en tenir à quelques points généraux que l'on peut, avec une suffisante prudence, considérer comme certains.

1. *Revue de théol. et des questions rel.*, 1908, t. XVII, p. 238. Sur M. Le Roy, voir *ibid.*, p. 9, 39, 42, 237. Cf. t. XVI, 1907, p. 532 et 535.
2. *Revue*, 15 juillet 1910, t. LXXXVII, p. 145.
3. *Ibid.*, 1908, t. LXXIII, p. 26.

Les analyses qui précèdent autorisent tout au moins à circonscrire assez bien l'extension géographique de la crise. Sauf de rares individus qui s'ignoraient encore eux-mêmes, l'Allemagne n'en était pour ainsi dire pas atteinte : les controverses doctrinales dont elle était le théâtre avaient un tout autre objet, et l'agitation de quelques groupes en vue d'une réforme catholique ne touchait pas la doctrine fondamentale de l'Église. En Angleterre, une poignée d'intellectuels libéraux subissait l'influence de G. Tyrrell [1]. C'est en France et en Italie que le mouvement était surtout répandu, ici plus général peut-être, mais certainement plus superficiel, là plus restreint, mais d'autant plus profond.

On peut aisément en supputer la pénétration sociale. Il est à peine besoin de dire que la masse des fidèles — et même du clergé — restait absolument réfractaire à toute idée d'innovation dogmatique. Les rhéteurs de la démocratie chrétienne pouvaient sans doute recruter une assez large clientèle; mais, quelles qu'aient pu être parfois les imprudences des chefs ou des troupes, leur action n'avait, dans l'ensemble, aucun rapport avec le présent problème. Seul, le petit nombre des laïques et des prêtres instruits qui s'intéressent aux choses de l'intelligence a pu être touché par la crise.

C'est évidemment la jeunesse cléricale qui devait fournir le principal contingent. P. Sabatier se faisait fort d'en connaître les secrètes dispositions. En tout cas, voici comment, sous prétexte de décrire l'influence de M. Loisy, il les dépeignait à l'usage du public anglo-saxon [2] :

1. Plus éloignée ou plus dédaigneuse des grands courants spéculatifs, l'Amérique exprimait tout au moins ses doléances sur « trois ans et demi de Pie X » par l'organe d' « un prêtre catholique » anonyme — et peut-être apocryphe — qui reprochait à Pie X de n'être pas le pape religieux que l'on avait rêvé, et se plaignait de son intransigeance archaïque au triple point de vue politique, social et intellectuel. *Three years and a half of Pius X*, dans *North american review*, janvier 1907, t. CLXXXIV, p. 35-45. L'article parut assez important pour que Mgr Ireland prît la peine de lui opposer une réponse : *The pontificate of Pius X*, *ibid.*, 1er février 1907, p. 233-245.

2. *Hibbert Journal*, 1906-1907, t. v, p. 287-288. Le prestige de M. Loisy s'exerçait également sur la jeunesse laïque. Voir P. Archambault, dans *La renaissance religieuse*, Paris, 1928, p. 40-41 (qui en atteste aussi le déclin).

Dans presque tous les séminaires d'Europe, il y a de jeunes prêtres dont l'œil brille d'une joie si intense lorsqu'ils peuvent approcher quelque heureux mortel qui ait passé à Garnay et qui puisse leur donner des nouvelles de ce modeste, de ce silencieux qui a ouvert à leur intelligence et à leur cœur des horizons nouveaux.

M. Gout renchérit encore :

Le modernisme commençait à déborder, grand courant vainqueur. Ah! que ce fut joli de le voir couler, brillant au soleil comme de l'or et chantant son espérance dans le matin d'allégresse! Les séminaires envahis, les Instituts réveillés, les colonnes de la tradition orthodoxe disloquées, les gardiens officiels de la doctrine, dominicains, jésuites mêmes, ébranlés, les revues les plus intransigeantes pénétrées, des revues créées pour répondre aux besoins croissants, les plus belles intelligences de l'Église conquises : la hiérarchie entamée fléchissait, le courant menaçait de gagner les cloîtres, Huysmans tremblait pour ses moines [1].

De ces tableaux faits « de chic » à peine peut-on retenir les grandes lignes. Un contemporain des mieux qualifiés a tracé de la situation intellectuelle à cette époque une peinture analogue, mais d'un réalisme autrement évocateur.

... Bien des jeunes bonnes volontés adhérèrent plus ou moins à des revues, à des publications où ils voyaient figurer le nom de catholiques notoires, et traitèrent de fâcheux ceux qui voulaient distinguer entre ceux-ci et les autres. Qu'on imagine, dans cette fermentation, au milieu de ces malentendus, entretenus et épaissis par la perfidie des uns, l'imprudence des autres, l'agitation de tous, l'éclosion de ces livres étranges, de couleur religieuse, de prétention apologétique : *L'Évangile et l'Église*, de M. Loisy, *Il Santo* d'Antonio Fogazzaro, *Lex orandi* de M. Tyrrell; qu'on songe au retentissement donné, dans certains groupes de catholiques, à des essais de philosophie religieuse trop dépendants de données idéalistes ou pragmatistes, ici les volumes aventureux de Hermann Schell, là les articles de M. Le Roy... Attaques virulentes, répliques passionnées, questions de personnes, de tendances, voire de gloriole nationale compliquant le tout. Qu'on réalise l'état d'esprit de jeunes étudiants catholiques, même ecclésiastiques, voyant réunis du même côté le succès, la nouveauté, la séduction des noms retentissants, la vertu très vantée de certains chefs, la faveur de presque tous les grands établissements

1. *L'affaire Tyrrell*, p. 78.

scientifiques. Qu'on calcule l'appoint, indirect mais efficace, apporté au modernisme par les livres, les collections, les commentaires, les instruments nécessaires de travail, œuvre le plus souvent des protestants libéraux et portant leur empreinte. Qu'on se souvienne enfin qu'il y a toujours des progrès à faire, une adaptation aux temps nouveaux des vérités anciennes, dont nul catholique sincère ne saurait, s'il s'occupe de sciences religieuses, se désintéresser, et l'on aura peut-être une idée du danger qui menaçait l'Église[1].

Il est d'ailleurs évident que le malaise prenait une acuité très inégale : « suivant les cas, tendance amorphe et mal caractérisée ou erreur formelle[2]. » Mais, sous une forme ou sous une autre, la crise fut certainement un fait d'une certaine généralité.

Peut-on risquer des évaluations numériques? La pensée ne viendrait sans doute à personne de soulever un problème aussi manifestement insoluble, si, plus tard, une controverse ne s'était engagée à ce sujet, où l'on a cru pouvoir alléguer des chiffres. C'est, de toute évidence, au moment où aucun choc n'avait encore disloqué l'armée novatrice que se pose le plus rationnellement la question d'en calculer les effectifs.

« Un controversiste, des plus ardents à signaler la crise du clergé et des plus opposés à toute liberté intellectuelle, estime à quinze mille le nombre des prêtres qui sont dans le mouvement progressiste, » avait écrit A. Houtin[3]. Reprenant la même information dans le *Siècle* du 30 août 1907, l'auteur ajoutait : « Je ne serais pas éloigné de penser que ce chiffre est encore inférieur à la réalité[4]. » M. Sal. Reinach s'est emparé de ce nombre pour y voir la statistique des modernistes[5]. A quoi M. Loisy de répliquer, avec tout

1. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1908, t. CXVII, p. 304. Cf. *ibid.*, 1914, t. CXL, p. 435-439.

2. *Ami du clergé*, 26 septembre 1907, t. XXIX, p. 877.

3. Dans le *Siècle* du 6 juin 1905, reproduit dans *La crise du clergé*, p. 33-34.

4. Cf. *Évêques et diocèses*, IIe série, Paris, 1909, p. 36. La même évaluation était acceptée par l'auteur d'une série d'articles, publiés au mois d'octobre 1907 par le *Progrès* de Lyon. et réunis aussitôt en brochure. Voir A. Houtin, *Hist. du modernisme cath.*, p. 271.

5. « Le modernisme, écrivait-il, suivant une estimation digne de

l'avantage que lui conférait la connaissance du milieu : « Je n'en donnerais pas 1 500 [1]. » Ce qui n'empêchait pas M. Reinach de maintenir son affirmation [2].

G. Tyrrell allait encore plus loin :

Il y a de bonnes raisons pour croire qu'en estimant à vingt mille le nombre des membres du clergé s'y rattachant [au modernisme] d'une façon consciente, on serait en dessous de la réalité. Si, au contraire, on considérait comme modernistes ceux qui le sont d'après les termes de l'encyclique *Pascendi*, on arriverait à un nombre double [3].

Le *bluff* était à peine moins criant lorsque, sans d'ailleurs risquer de nombre, le *Neue Jahrhundert* [4] voulait agréger au modernisme 99 % des laïques en Allemagne, y compris les femmes, ou que P. Sabatier affiliait aux idées nouvelles « presque tout le jeune clergé dans certains diocèses de France et d'Italie » et, dans l'ensemble de l'Église, « peut-être la moitié [5]. » On voit que, dans le recensement de ses troupes, comme G. Clemenceau le disait autrefois de J. Jaurès, l'état-major du modernisme et de ses alliés avait « le chiffre généreux ».

Non seulement ces estimations complaisantes ne reposaient sur aucun fondement, mais, pour qui a la moindre notion des choses ecclésiastiques, elles apparaissent dénuées de toute vraisemblance. L'informateur dont on se prévalait à la légère a lui-même expliqué le sens et la portée de son témoignage :

Parlant à deux reprises de la force du mouvement qui agitait le clergé, il s'était abstenu d'employer le terme de « modernisme », qui lui paraissait peu convenable pour englober des opinions disparates, allant du radicalisme extrême de l'auteur des *Lettere* jusqu'à l'anodin réformisme des admirateurs de M. Paul

foi, compte au moins 15 000 adhérents dans le clergé français. » D'où il induisait, on comprend sans peine à quelles fins : « C'est un mouvement irrésistible, parce qu'il se fonde sur la science catholique. » *Orpheus*, Paris, 1909, p. 581.

1. *Revue historique*, novembre 1909, t. CII, p. 307.
2. *Ibid.*, janvier 1910, t. CIII, p. 186.
3. *Rinnovamento*, t. III, 1909, p. 175.
4. T. II, 1910, p. 257-258.
5. *Contemporary review*, mars 1908, t. CXIII, p. 301-303.

Thureau-Dangin. Il avait préféré se servir du terme de « progressisme », plus apte, semble-t-il, à désigner toutes les nuances du libéralisme religieux, politique et social, toutes les aspirations scientifiques, soit qu'elles restent certainement dans les limites de l'orthodoxie, soit qu'elles abandonnent les croyances traditionnelles les plus essentielles [1].

Vers la même époque, au terme d'une étude très irénique et très nuancée [2], M. P. Mallebrancq, après avoir examiné toutes les faces du problème, limitait la véritable crise doctrinale à « un certain nombre d'individus isolés [3]. » Quinze ans plus tard, L. de Grandmaison n'en jugeait pas autrement :

A prendre l'expression *moderniste* au sens fort du mot, que les documents pontificaux de 1907, et l'usage des écrivains catholiques depuis, lui ont attribué, nous pensons que le nombre des prêtres engagés dans le mouvement d'une façon consciente fut très restreint [4].

Pour se faire une opinion qui ait quelque chance de n'être pas trop subjective, il faut, de toute évidence, procéder par catégories. N'est-il pas obvie de distinguer entre les maîtres et les disciples, les meneurs et les victimes?

Des dirigeants ou seulement de leurs adeptes complets on peut dire sans crainte qu'ils furent tout au plus une poignée. « Il y a parmi nous, écrivait avec humour E. Franon [5], certaine école philosophique et théologique, à vrai dire pas très nombreuse — car ses membres les plus notables tiendraient à l'aise sur deux canapés — mais active, unie et enveloppante au plus haut degré. » Faudrait-il accorder bien davantage à l'école novatrice en exégèse ou en histoire?

1. A. Houtin, p. 270-271. Dans *La crise du clergé* (p. 34), l'auteur précisait formellement : « Les prêtres d'intelligence vraiment libérée ne sont que quelques centaines. » En quoi il était d'accord avec J. Fontaine, *Les infiltrations kantiennes et protestantes*, p. XXIV.

2. *Y a-t-il une crise du catholicisme?* dans *Études*, septembre-octobre 1907, t. CXII, p. 593-614, 751-771, et t. CXIII, p. 47-69.

3. *Ibid.*, p. 62.

4. Dans *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 644. Cf. *ibid.*, 1915, t. CXLII, p. 101-103.

5. *Bulletin de litt. eccl.*, 1906, p. 33.

Il est vrai que J. Fontaine croyait pouvoir taxer d'insuffisance cette impression.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter les yeux sur la liste des collaborateurs de certaines revues, notoirement favorables à ce mouvement. Que l'on défalque les noms d'exégètes, de philosophes et de théologiens de doctrine correcte qui, dans des buts divers, prêtent à ces revues leur appui, les écrivains contaminés demeurent encore très nombreux [1].

Outre qu'il conviendrait de ne pas oublier ici l'adage : *Non numerantur sed ponderantur*, c'est déjà faire intervenir des éléments trop hétérogènes pour ne pas appeler toutes sortes de distinctions. C'est ce que l'expérience devait, par la suite, largement démontrer. « Le grand danger de notre situation intellectuelle et religieuse en France, écrivait un peu plus loin le même auteur avec un sens plus exact de la vérité, c'est la complicité inavouée ou inconsciente d'une foule d'esprits à ce mouvement que personne ne dirige [2]. » De cette « foule » encore faudrait-il se garder de trop grossir les rangs.

Sous peine d'injustice, avec les maîtres conscients de leur œuvre — et dont plusieurs, au demeurant, purent d'abord se faire illusion sur la qualité de leurs doctrines — on ne doit donc pas confondre la clientèle qui les suivait par entraînement plutôt que par véritable conviction. Il faut aussi mettre à part ceux qui ne défendirent souvent leurs systèmes que sous bénéfice d'inventaire et, en tout cas, non sans d'instinctives rectifications propres à les ramener dans les cadres catholiques. Sans compter ces équipes de « snobs » qu'on vit toujours empressés à suivre, quel qu'en soit le sens, les courants à la mode. Tous éléments qui pouvaient paraître momentanément unis, mais qui ne tarderaient pas à se dissocier.

A mesure, du reste, que le mouvement novateur prenait une forme plus vaste et atteignait des milieux plus hospitaliers aux idées générales, on conçoit qu'il ait pris plus d'ampleur. C'est ce qui explique sans doute qu'il se soit

1. *La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, p. 458.
2. *Ibid.*, p. 500.

déchaîné avec une particulière violence en Italie, où, sans parler des agitateurs du parti démocratique, de petits groupes, à Florence, à Rome, à Milan et ailleurs, s'enflammaient, au moins dans l'intimité, pour les formes les plus extrêmes du radicalisme doctrinal. Peut-être, sauf le motif, est-il permis d'en croire P. Sabatier, quand il écrit [1] : « Rien n'échappe à cette influence, parce que les mêmes besoins de travail, de liberté, sont ressentis aujourd'hui par toutes les consciences, et je pourrais vous citer tel couvent de dames dominicaines où on a lu avec enthousiasme les lettres du Père Tyrrell, d'où l'on a envoyé des fleurs au monument de Savonarole [2]. »

D'autres ont signalé cette psychologie très spéciale d'un peuple où « l'homme de la rue » donnait l'impression de se passionner pour les péripéties de la controverse.

En aucun pays de l'Europe, on ne se préoccupe à l'heure actuelle du modernisme avec autant d'âpreté que chez les Italiens... Les journaux lui consacrent des pages entières, les gens des heures de conversation. Tout le monde s'en mêle, tout le monde en dispute, tout le monde veut paraître informé, et chacun l'est, en effet, d'une manière prodigieuse, si l'on compare ce qu'il sait sur ce sujet brûlant avec ce que pourrait dire sur la même matière le premier Français venu [3].

Sans être une multitude, les novateurs pouvaient donc en avoir l'apparence. Une secte organisée eût sans nul doute paru moins inquiétante pour la paix des âmes que ces foyers divers, d'où émanaient jusqu'à d'imperceptibles dégradations les ondes concentriques, ces groupes disséminés qu'unissait entre eux, dans la variété de leurs actes, une si étroite affinité de tendances et de sympathies. Qu'on en croie le plus autorisé des témoins :

Le modernisme n'est ni un parti ni une école : c'est une orientation. Si on voulait indiquer les signes caractéristiques auxquels on reconnaît ses adhérents, la tâche serait singulièrement délicate : ils sont si différents les uns des autres! A côté de l'exégète, de

1. *Hibbert Journal*, 1906-1907, t. v, p. 291-292.

2. Ce qui n'est évidemment pas une raison suffisante pour rattacher au mouvement « la moitié peut-être, et la plus importante, du clergé. » Jordan, *op. cit.*, p. 43-44.

3. Enquête de la *Revue*, 1908, t. LXXIV, p. 1-2.

l'historien, du savant, voici le pur et simple démocrate. A côté du poète, l'humble prêtre ouvrier. A côté de l'évêque, voici le simple séminariste. Et pourtant, malgré toutes ces différences de situation, de préoccupations, de vocation, ils se reconnaissent. Nulle part il n'y a de liste dressée, aucun signe de ralliement ; et pourtant ils se devinent, se rapprochent et ne sont plus qu'un cœur et qu'une âme [1].

N'était-ce pas assez d'indices pour constituer une menace et trop, en tout cas, pour que l'Église pût n'y pas voir un de ces périls graves qu'il importe de conjurer à tout prix?

1. P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 33-34.

QUATRIÈME PARTIE

INTERVENTION DU SAINT-SIÈGE

Bien d'autres crises doctrinales avaient troublé la vie de l'Église au cours des siècles. Mais rarement peut-être la nécessité du magistère catholique se fit davantage sentir que dans celle-ci, où, sur les points essentiels de la foi, aux pires hardiesses des uns s'ajoutait, chez tant d'autres, une somme invraisemblable de complaisances ou d'illusions. A cette double forme de désordre, qui risquait de compromettre l'intégrité du dépôt traditionnel, il n'y avait pas d'autre remède que les décisions de la suprême autorité. La vigilance du Saint-Siège ne fut point en défaut et, comme dans les controverses historiques du passé, c'est de Rome que vinrent les actes libérateurs [1].

Avant d'en arriver aux documents solennels qui devaient clore le débat, quelques interventions préparatoires s'étaient produites au jour le jour, qui ne laissaient pas d'être significatives. Ce furent d'abord les sentences de l'*Index*, qui commencèrent à se multiplier depuis le pontificat de Pie X. Une première poussée se produisit à la fin de 1903, avec le décret du 4 décembre, qui frappait le *Carême apologétique* de Ch. Denis, et celui du 23 décembre, qui associait les cinq principaux ouvrages de M. Loisy à *La question biblique... au XIXe siècle* d'A. Houtin [2]. A partir de 1906, les actes se précipitent comme les événements. Un décret du 4 avril condamnait du même coup : P. Viollet, *L'infaillibilité du*

1. Les principaux sont réunis et commentés dans A. Vermeersch, *De modernismo*, Bruges, 1910.

2. Ajoutons pour mémoire que la même sentence comprenait également *Mes difficultés avec mon évêque* de ce dernier auteur. Son *Américanisme* subit le même sort en juin de l'année suivante.

pape et le Syllabus ; L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse, Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec;* A. Fogazzaro, *Il Santo*. Le 11 décembre de la même année, étaient frappés E. Lefranc, *Les conflits de la science et de la Bible ;* A. Houtin, *La question biblique au XX*e *siècle*, déjà interdit par le cardinal vicaire, à la date du 14 mai, pour le diocèse de Rome. Un an plus tard (24 mai 1907), le même cardinal vicaire prenait contre Éd. Le Roy, *Dogme et critique*, une semblable mesure, qui précédait de peu sa mise à l'*Index* (26 juillet 1907), en compagnie des livres suivants : Ern. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*; Jean Le Morin, *Vérités d'hier?*; A. Houtin, *La crise du clergé*.

En même temps, la Commission biblique inaugurait la série de ses décisions : 13 février 1905, sur les citations implicites; 23 juin 1905, sur le caractère historique des Livres saints; 27 juin 1906, sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque; 29 mai 1907, sur l'origine johannique du quatrième Évangile. Sans viser nommément personne, ces solutions successives étaient toutes conçues en fonction des controverses contemporaines, et tendaient à protéger les positions traditionnelles contre les systèmes excessifs ou prématurés des écoles critiques.

Personne ne pouvait se méprendre sur la portée de ces mesures. Même lorsqu'elles ne dépassaient pas l'ordre disciplinaire, il était impossible de n'y pas voir autant d'avertissements concrets sur les méthodes et les tendances auxquelles l'autorité pontificale entendait barrer le chemin.

La situation spéciale de l'Italie, jointe à l'impétuosité qu'y avait prise le mouvement novateur, devait provoquer des actes particuliers de répression. Ce sont les évêques du Nord qui prirent les devants. Dans les derniers jours de 1905, ceux des provinces de Turin et de Verceil [1] publiaient une pastorale collective, datée du 25 décembre, où pour la première fois était prononcé, dans un document ecclésiastique, le nom de modernisme. Mais de ces alarmes le Saint-

1. La plupart des autres suivirent à peu d'intervalle. Ces mandements ont fait l'objet d'une brochure de propagande, où ils sont analysés avec de nombreuses citations : *Un allarme del l'episcopato italiano contro il riformismo religioso*, Gênes, 1906.

Siège devait tout naturellement ressentir le contre-coup. A plusieurs reprises, l'épiscopat avait reçu des instructions sur la formation du clergé et la réglementation de l'apostolat catholique. Elles furent reprises, précisées et complétées par Pie X dans son encyclique *Pieni l'animo* (28 juillet 1906) [1].

Après avoir déploré le mal de l'insubordination, qui sévit spécialement sur les jeunes prêtres et séminaristes, le pape y prescrit aux évêques de réduire au minimum strictement nécessaire le nombre des clercs, de veiller à ce qu'ils reçoivent une éducation exclusivement ecclésiastique et soustraite aux contacts malsains du dehors. Une semblable vigilance devra s'étendre sur les prédicateurs et hommes d'œuvres. Défense de porter en chaire des thèmes profanes, de fonder des journaux et des cercles sans l'autorisation de l'Ordinaire. Les apôtres de l'action populaire devront se garder de toutes excitations contre les classes possédantes, comme aussi de ces publications où l'on ne parle que d'aspirations et directions nouvelles, d'une nouvelle culture à laquelle l'Église devrait s'adapter. Enfin le document se termine par une interdiction formelle, qui va pour les prêtres jusqu'à la suspense *ipso facto*, d'adhérer à la *Lega democratica nazionale*.

Ce que P. Sabatier appelle fort improprement la « bulle » *Pieni l'animo* [2] n'était, à parler juste, qu'une encyclique aux évêques d'Italie en vue de brider les excès de l'action démocratique. Tout entière dirigée contre l'œuvre de M. Murri, elle n'intéressait, dans sa lettre, que certains milieux italiens. Mais son esprit avait une portée plus générale et, bon gré, mal gré, jetait sur tout le mouvement novateur une note de suspicion.

Parmi les protagonistes du renouvellement doctrinal, le groupe du *Rinnovamento* manifestait trop d'activité pour ne pas attirer sur lui les foudres ecclésiastiques. La revue comptait à peine quatre mois d'existence que, le 29 avril 1907, elle était signalée par une lettre du cardinal Steinhuber, préfet de l'*Index*, au cardinal Ferrari, archevêque de Milan, comme « notoirement opposée à l'esprit et à l'enseignement catholiques ». Une des preuves données était la collaboration

1. Texte dans *Civiltà cattolica*, 6 août 1906, t. III, p. 385-393.
2. *Hibbert Journal*, t. V, p. 293. Cf. *Les modernistes*, p. 230.

d'écrivains tels que « Fogazzaro, Tyrrell, von Hügel, Murri et d'autres ». A tous on reprochait « de cultiver un très périlleux esprit d'indépendance à l'égard du magistère ecclésiastique et la prépondérance du jugement privé sur celui de l'Église. » En conséquence, l'archevêque avait ordre d'imposer à l'éditeur d'arrêter sa publication [1].

Chez nous également, les organes les plus avancés recevaient de l'épiscopat des blâmes tout au moins indirects. Ainsi, le 28 novembre 1906, les évêques de la région universitaire parisienne faisaient défense aux professeurs de l'Institut catholique de collaborer à *Demain.* Six mois après (28 mai 1907), cette interdiction était encore confirmée, tandis qu'à la même date le cardinal Richard prenait une semblable mesure pour tous ses prêtres à l'égard de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses.* Les évêques protecteurs de l'Institut catholique étendaient aussitôt cette défense à leurs diocèses respectifs, et d'autres y donnaient de loin leur adhésion [2].

Mais ces diverses mesures étaient de portée purement locale ou de trop faible poids. Aussi bien ne faisaient-elles que préluder à d'autres plus importantes qui étaient à la veille de voir le jour [3].

1. Texte italien dans A. Vermeersch, p. 46-47; traduction dans A. Houtin, p. 156-157.

2. Textes dans A. Loisy, *Quelques lettres*, p. 266-267, 277-280.

3. On peut conjecturer, avec M. Loisy (*Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 246), qu'elles furent « quelque peu retardées par la préoccupation qu'occasionna en haut lieu la séparation de l'Église et de l'État dans notre pays. »

CHAPITRE PREMIER

DÉCRET « LAMENTABILI »

« Si pleines d'autorité que fussent les allocutions pontificales, les mises à l'index, les lettres des cardinaux et des évêques, ces rappels à l'ordre semblaient sans force devant l'audacieuse obstination des novateurs [1]. » Après avoir raillé les sanctions prises jusque-là par « sainte mère Église », P. Sabatier écrivait cependant : « J'ai bien de la peine à croire qu'à l'instant solennel elle fasse les gestes décisifs [2]. » Ce pronostic ironique ne fut pas heureux. Rome, en effet, préparait lentement les « gestes décisifs » : le décret *Lamentabili* allait être le premier d'entre eux.

I

Dès que l'apparition des petits « livres rouges » eût provoqué l'émoi des théologiens catholiques et déterminé plusieurs censures épiscopales, il fut question, dans les milieux bien informés, d'un document pontifical qui en condamnerait les principales erreurs et que déjà, par analogie avec l'acte célèbre de Pie IX, on appelait couramment un nouveau *Syllabus*. Quand parut le décret du Saint-Office le concernant, M. Loisy semble avoir été surpris qu'il ne s'accompagnât point d'une liste de « propositions censurées » [3].

1. A. Houtin, p. 165.
2. *A propos de la séparation*, p. 85.
3. Lettre du 29 décembre 1903, dans *Quelques lettres*, p. 10. Au cours d'une première audience accordée à Mgr Mignot, en décembre 1903, M. Loisy témoigne que Pie X aurait déclaré « qu'une condamnation allait avoir lieu, non de personne ou de livres, mais seulement de propositions anonymes. » Mais, dans l'audience de départ, « vers le 20 décembre », il aurait été question d'une censure expresse contre ses livres. *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 244-245.

Il se peut que cette mesure ait été dès lors envisagée en haut lieu ; mais elle devait tarder encore plus de trois ans.

C'est de France qu'en vint l'initiative. En effet, dès le mois d'octobre 1903, « deux théologiens [1] présentaient à l'archevêque de Paris, pour être soumis au Saint-Office, un mémoire contenant trente-trois propositions extraites des deux écrits de M. Loisy : *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre* [2]. » Le cardinal Langénieux en fut également saisi et conclut à la nécessité d'une censure.

Pour l'instant, le Saint-Office se contenta d'une condamnation indéterminée contre les ouvrages de M. Loisy. Mais on a observé que la lettre officielle du cardinal Merry del Val, qui indique les principaux chefs d'erreur propres à motiver cette décision, les range dans l'ordre même qui devait être celui du futur décret [3]. Ce qui laisserait croire qu'une première esquisse en était déjà préparée au sein de la Sacrée Congrégation.

Dès l'époque, on a parlé d'une commission spéciale préposée à l'élaboration de ce projet, dont auraient fait partie, entre autres, les cardinaux Rampolla, Steinhuber, Vivès y Tuto. Les travaux auraient duré deux ans et demi, et c'est au franciscain David Fleming que serait due la rédaction définitive [4]. En revanche, sur la foi de la seule critique interne, M. Loisy croit à une origine plus ancienne du décret [5]. Dans l'absence de tous documents certains [6], il reste à retenir, comme le déclare la préface du décret, que le texte en fut préparé par les consulteurs ordinaires du Saint-Office, dont « les Éminentissimes et Révérendissimes cardinaux Inquisiteurs généraux en matière de foi et de mœurs » devaient

1. Savoir le sulpicien G. Letourneau et le jésuite P. Bouvier nommément désignés en note.

2. M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, p. 399-400.

3. J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, p. 7.

4. A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908, p. 75.

5. « Car il renferme très peu de propositions que l'on puisse à coup sûr dire extraites de livres ou d'articles parus depuis le commencement de 1904, quoique la matière n'eût pas manqué pour de nouveaux suppléments, si la liste avait dû être mise au courant de toutes les hardiesses que se sont permises la philosophie religieuse et la critique biblique en ces derniers temps. » *Simples réflexions*, p. 5-6.

6. Cf. Fr. Heiner, *Der neue Syllabus*, p. 15.

ensuite, *instituto diligentissimo examine,* adopter les conclusions.

Soupçonnée autrefois [1], la source fondamentale du décret est aujourd'hui bien connue. Ce fut le mémoire des théologiens de Paris, puisque « le Décret reproduit mot à mot ou à peu près » une vingtaine des propositions par eux relevées [2]. A l'appui de cette précision, le biographe du cardinal Richard dresse le tableau suivant :

20e proposition du Décret =	1re et 2e du mémoire.
61e — — — — —	3e — — —
16e — — — — —	6e et 13e — —
33e, 34e et 35e — — —	7e, 8e et 9e — —
28e — — — — —	10e — — —
27e — — — — —	12e — — —
38e — — — — —	14e — — —
36e — — — — —	16e — — —
52e — — — — —	18e — — —
55e — — — — —	22e — — —
40e — — — — —	24e — — —
42e — — — — —	26e — — —
43e — — — — —	31e — — —
49e — — — — —	32e — — —
50e — — — — —	33e — — —
4e — — — — —	2e proposition de l'appendice.

De cette comparaison même il semble résulter que le mémoire parisien devait plutôt suivre pas à pas les ouvrages de M. Loisy, tandis que le Saint-Office en a classé les matériaux dans un ordre logique, et non, du reste, sans y en ajouter bien d'autres pris ailleurs.

Ce travail était terminé au printemps de 1907. Pie X y faisait allusion dans son allocution consistoriale du 17 avril.

Rebelles ne sont que trop ceux qui professent et répètent, sous des formes subtiles, des erreurs monstrueuses sur l'évolution du dogme... Pour ces hérétiques modernes, la sainte Écriture n'est plus la source de toutes les vérités concernant la foi, mais un livre ordinaire. L'inspiration se réduit pour eux aux doctrines dogmatiques entendues à leur manière et, pour un peu, ils ne feraient pas de différence avec l'inspiration poétique d'Eschyle

1. Voir A. Houtin, p. 167.
2. M. Clément, *op. cit.*, p. 408.

et d'Homère. L'Église est la légitime interprète de la Bible : elle est toutefois sujette aux règles de la science critique, qui s'impose à la théologie et la rend son esclave.

Cette dernière phrase est la reproduction presque littérale de la 2e proposition du décret et la précédente reflète au moins l'esprit des propositions 10-12. On ne peut pas ne pas voir dans cette coïncidence un cas très caractérisé de citation implicite.

Tandis que se poursuivaient ces délibérations silencieuses, l'opinion prenait parti pour ou contre le futur *Syllabus*. La presse avait soin de renseigner de temps en temps le public. *Demain*, qui, le 18 mai 1906 (p. 4), recueillait seulement à titre de « bruit » une information d'après laquelle « il serait possible que le Vatican publiât une liste de propositions condamnées, » croyait déjà savoir, le 17 août (p. 6), que cette liste contiendrait une « centaine de propositions ». En décembre de cette même année, au cours de leur assemblée plénière, les évêques de France émettaient le vœu de voir bientôt paraître le document annoncé [1].

Un moment, il paraît que le projet passa pour « enterré »; mais on le vit ressusciter, au printemps de 1907, sous la forme d'un décret du Saint-Office [2]. Moins d'un mois après, les mêmes informateurs en pressentaient déjà la date. « Selon certains journaux romains, le *Syllabus* condamnant les erreurs dites modernistes paraîtra cet été [3]. » Il y avait pourtant des sceptiques. Vers la même époque, A. Houtin gouaillait les dénonciateurs impuissants « qui n'arrivent pas à faire parler le pape infaillible [4]. »

Rome attendait son heure. On a prétendu que la pièce « ne devait paraître qu'en octobre, » mais que « l'affaire de la Ligue allemande contre l'*Index* aurait fait hâter la publication [5]. » Quoi qu'il en soit de cette information probablement imaginaire, on pouvait lire dans *Demain* du 12 juillet (p. 589) : « Le correspondant romain de l'*Éclair*

1. On l'attendait également aux *Études*, 5 décembre 1906, t. CIX, p. 626.
2. *Demain*, 19 avril, p. 407.
3. *Ibid.*, 17 mai, p. 470.
4. *La crise du clergé*, p. 168.
5. R. Gout, *op. cit.*, p. 193.

télégraphie que la commission chargée de la rédaction du nouveau *Syllabus* procède fiévreusement à ses travaux. Le document pourrait, dit-on, être publié dans les premiers jours du mois d'août. » On en présageait même l'économie. « Il serait divisé en deux parties principales. La première serait constituée par l'exposition des doctrines; la deuxième en contiendrait la réfutation. Et l'on donnerait ensuite les raisons qui rendraient nécessaire la condamnation. Les doctrines condamnées seraient extraites d'ouvrages modernes... »

A l'heure où elles se colportaient, ces « dernières nouvelles », d'une exactitude fort approximative, n'étaient déjà plus, à l'insu de leurs auteurs, qu'une prophétie *post eventum*. Car le décret *Lamentabili*, porté le 3 juillet, approuvé par le pape le 4, allait être publié par l'*Osservatore Romano* du 17.

II

Il suffit d'étudier la contexture et le contenu du décret pour y lire nettement l'objectif en vue duquel il est conçu.

Une petite préface justificative rappelle cette fièvre de nouveautés qui est le propre de notre époque « impatiente de tout frein » et la porte à déserter « ce qui est comme l'héritage du genre humain » en matière religieuse, pour « tomber dans les plus graves erreurs. » Erreurs particulièrement funestes « quand il s'agit de l'Écriture à interpréter et des principaux mystères de la foi. » Il s'en faut pourtant que les catholiques soient à l'abri. On rencontre parmi eux « des écrivains en assez grand nombre, qui, franchissant les limites posées par les Pères et par la sainte Église elle-même, sous prétexte d'intelligence plus profonde et d'investigation historique, recherchent un progrès des dogmes qui en est, en réalité, la corruption. »

Ces lignes indiquent la raison d'être du décret, savoir la pullulation d'erreurs graves parmi les catholiques d'aujourd'hui, sous couleur de science et de progrès. On en devine deux champs d'application *(agitur... de sacra Scriptura interpretanda.., de fidei praecipuis mysteriis)* : soit le problème biblique et le problème dogmatique. Au dernier sans doute s'applique ce « prétexte d'intelligence plus profonde » *(altioris intelligentiae specie)* que signalait déjà le

concile du Vatican, au souvenir des audaces spéculatives de Günther [1], tandis que la prétention de se livrer à l' « investigation historique » (*historicae considerationis nomine*) est un phénomène nouveau et qui convient davantage aux méthodes actuelles de l'exégèse. Il s'ensuit que le Saint-Office révèle par là son intention de parer aux excès commis par la critique moderne sur le double terrain biblique et philosophique. Derrière ce protocole d'apparence toute conventionnelle, on saisit une vision très exacte de la forme que prenait, à l'époque, le vieux problème de la raison et de la foi.

Ému de ces erreurs, le Saint-Père a voulu les empêcher de se répandre ou de pousser de trop profondes racines. C'est toujours, dans l'Église comme dans toute société hiérarchique, au chef suprême que revient la responsabilité des décisions à prendre. Mais ici le pape a voulu se servir d'un organisme intermédiaire, savoir « la Sainte Inquisition romaine et universelle », qu'il a chargée de « noter et réprouver les principales de ces erreurs [2]. »

La fin étant ainsi déterminée, « ce sont les cardinaux inquisiteurs » qui ont assumé le charge de la réalisation. Après avoir pris l'avis des consulteurs et examiné très soigneusement la question par eux-mêmes, ils ont constitué une liste de propositions qui leur ont paru « devoir être réprouvées et proscrites ». C'est pourquoi ils les ont réunies dans un « décret d'ensemble » qui a pour but de les proscrire et réprouver.

Entre ces propositions, aucun lien extérieur n'est établi : elles se suivent, au nombre de soixante-cinq, sans autre différenciation que celle de leur numéro d'ordre. Mais les unités de cette énumération se laissent, à l'analyse, rapprocher aisément en sept groupes consécutifs : autorité du magistère de l'Église en matières bibliques et autres (1-8); inspiration et valeur historique des Livres saints, des Évangiles en particulier (9-19); notions fondamentales de révélation,

1. Const. *Dei Filius*, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1800.

2. *Placuit SSmo D. N. Pio ut per hoc Sacræ Romanæ et Universalis Inquisitionis officium ii qui inter eos* (*errores*) *præcipui essent notarentur et reprobarentur.* On ne peut marquer plus clairement qu'il s'agit d'un décret du Saint-Office, porté sans doute par ordre du pape, mais qui reste néanmoins un acte de la Congrégation.

de dogme, de foi (20-26); origine et développement du dogme christologique (27-38); du dogme sacramentaire et des divers sacrements (39-51); institution et constitution de l'Église (52-57); caractères généraux et valeur de la doctrine chrétienne dans son ensemble (58-65).

Par leur objet, les diverses erreurs ainsi juxtaposées se classent en bibliques et dogmatiques. Sur cette base, le Dr A. Michelitsch[1] a essayé de ramener le décret à deux grandes parties : 1-38, 39-65. Mais il a fallu reconnaître que plusieurs propositions peuvent aussi bien se ranger dans l'une et l'autre de ces catégories. Ce qui conduit l'auteur à une division plus complexe :

Erreurs bibliques, savoir 1° erreurs générales sur l'inspiration (9-11) et l'interprétation des Écritures (1-4, 19, 23-24); 2° erreurs spéciales sur la valeur historique des Évangiles (13-15) et de l'Évangile de saint Jean en particulier (16-18), sur le Christ et son œuvre : sa mission générale (28), sa divinité (27, 29, 30, 31), sa conscience et sa science(32-35), la réalité et le but de ses miracles, spécialement de la résurrection (28 *bis*, 36-37), la signification rédemptrice de sa mort (38), sur l'histoire du développement chrétien, (31, 37, 60), sur l'interprétation de quelques passages isolés (45, 47, 48, 55).

Erreurs dogmatiques: 1° sur la révélation et les dogmes en général, savoir la nature et la durée de la révélation (20-21), l'origine et la signification des dogmes (22-24, 26), la nature et la foi (25, 29, 60-62); 2° sur la christologie, savoir la messianité et la divinité du Christ (27-31), sa conscience (32-35), sa résurrection et sa mort expiatoire (36-37); 3° sur les sacrements, savoir l'origine (39-40) et le but (41) des sacrements en général, de chacun des sacrements en particulier (42-51); 4° sur la constitution de l'Église, savoir sa fin et sa durée (52), son indéfectibilité (53), la nature des moyens de salut dont elle dispose (54), la primauté de Pierre (55-56); 5° sur l'évolution de la foi chrétienne, savoir l'Église et le progrès (57), la notion de vérité en général (58), la nature de la vérité chrétienne (59-65).

Que si, au lieu de poursuivre la tâche quelque peu factice d'en distribuer les éléments dans les cadres abstraits de la théologie classique, on examine le décret en lui-même pour saisir la physionomie concrète qui fait historiquement son originalité, on y peut assez nettement discerner deux couches

1. A. Michelitsch, *op. cit.*, p. 123-125.

doctrinales. L'une est faite de principes généraux antérieurement consacrés par le magistère, auxquels s'ajoutent seulement ici quelques applications actuelles, tandis que l'autre se compose de textes absolument neufs.

A la première catégorie appartient ce qui regarde : 1° l'autorité de l'Église sur l'interprétation des Écritures (2-4), définie par le concile de Trente et affirmée de nouveau par le concile du Vatican; 2° sa juridiction sur l'objet indirect de la foi (1, 5, 7-8), déjà revendiquée par le *Syllabus* de Pie IX (22) et reprise au concile du Vatican (const. *Dei Filius*, c. IV); 3° les notions de révélation, de foi et de dogme (20-22, 25-26), dont le concept catholique est également établi par le même concile (*ibid.*, c. II-IV). D'où découle comme suite logique (23-24) la répudiation de la dangereuse chimère qui consisterait à nier, au nom de la raison, ce que l'on tient pour vrai au nom de la foi (cf. *ibid.*, c. IV). On peut en dire autant des propositions finales (58-65), qui ne font qu'expliciter les principes relatifs à l'immutabilité des dogmes posés par la constitution *Dei Filius* (c. IV). Quant à la notion de l'inspiration scripturaire et tout autant de ses effets (9-12, 19), le décret ne fait guère que reprendre les enseignements formels de l'encyclique *Providentissimus*.

Ce rappel des décisions doctrinales opposées depuis longtemps par l'Église, soit au libre examen protestant, soit au rationalisme moderne, ne laisse pas d'être significatif. Il suppose l'intention de réagir contre le retour des mêmes erreurs ou tendances, et les précisions propres au décret accentuent cette impression. L'acte du Saint-Office tend à maintenir dans toute sa rigueur et à préserver contre de sourdes menaces la notion fondamentale d'une révélation objective, dont l'Écriture inspirée contient le principal dépôt et dont l'Église a mission d'assurer la sauvegarde.

Une deuxième catégorie de propositions intéresse des points qu'aucune intervention du magistère n'avait jusque-là touchés. Elles ont pour but tout d'abord d'établir la véracité et l'intégrité des Évangiles (13-15), spécialement l'historicité de celui qui porte le nom de saint Jean (16-18). Dans cette source d'autres affirment que sont contenues les bases authentiques : 1° de la christologie et de la sotériologie traditionnelles (27-38); 2° du dogme sacramentaire en géné-

ral (39-41) et des divers sacrements en particulier (42-51); 3° de l'Église et de la primauté pontificale (52-56). Cette partie du décret répond au besoin tout nouveau de préserver contre les négations de la critique historique l'origine des dogmes qui constituent pour ainsi dire l'ossature du christianisme catholique et, sans nier qu'ils aient pu faire l'objet d'un développement, d'en rapporter le principe initial à la pensée même de Jésus. Si le premier groupe de propositions manifeste la volonté de mettre *in tuto* la réalité d'une révélation positive avec tout ce qu'elle comporte de conséquences, le second entend rappeler que Jésus en est historiquement l'auteur.

Cette analyse montre qu'une réelle unité d'inspiration préside à ce document jusque dans l'apparente dispersion de son contenu. Partout le décret *Lamentabili* tend à défendre les positions essentielles du christianisme traditionnel, contre ces abus de la critique philosophique et historique dont la préface déplorait le débordement.

III

Sous la pression de la polémique, on a tour à tour exagéré ou réduit à l'excès la portée du décret *Lamentabili*. L'appréciation impartiale de sa valeur est fonction des principes généraux qui commandent, au regard de la théologie, l'interprétation de ce genre de documents et des rapports contingents qu'il entretient avec la crise doctrinale qu'il servit à dénouer.

Du strict point de vue canonique, le décret *Lamentabili* se place, à n'en pas douter, parmi les espèces inférieures du magistère. Il est seulement un acte du Saint-Office, approuvé par le pape *in forma communi* [1]. De ce chef, la question de son caractère irréformable ne peut même pas se poser [2],

1. Voir J. Bricout, *Le nouveau « Syllabus »*, dans *Revue du clergé fr.*, 1er août 1907, p. 225-232 (qui cite B. Gaudeau, *Figaro* du 21 juillet); L. Choupin, *Le décret du Saint-Office*, dans *Études*, 5 août 1907, t. CXII, p. 413-417.

2. Contrairement à la thèse maximiste soutenue par l'*Ami du clergé*, 1er août 1907, t. XXIX, p. 691. Cf. 6 décembre, p. 1106.

puisque le pape a seul qualité pour enseigner *ex cathedrâ* [1].

On a parfois voulu trouver la preuve d'une approbation *in forma specifica* [2] dans le *Motu proprio* du 18 novembre, où Pie X confirme, en effet, le décret de Saint-Office, en ajoutant la peine d'excommunication contre ceux qui refuseraient de s'y soumettre. Mais, outre qu'il n'est pas sûr, en principe, qu'une intervention postérieure puisse modifier la nature primitive d'un document déjà porté, le pape n'en manifeste pas ici l'intention. Ce qu'il veut, c'est maintenir le décret, comme d'ailleurs l'encyclique, à l'encontre de toutes les échappatoires, au rang des enseignements officiels du Saint-Siège [3]. Quant à dire que l'infaillibilité pourrait survenir, dans la suite, au décret *Lamentabili* par son incorporation au magistère ordinaire de l'Église [4], c'est oublier que cette universelle ratification, qui n'est, en effet, pas contestable, ne saurait changer la nature et la valeur juridiques de l'acte initial.

Il reste néanmoins que tous les actes officiels de l'Église ne sont pas au même titre représentatifs de sa tradition. La valeur théologique de celui-ci tient aux conditions dans lesquelles il se présente.

Par son objet, il n'est pas douteux que ce décret ne soit un document d'ordre doctrinal. Il relève de cette méthode, si familière à l'Église, qui consiste à protéger le dépôt de la vérité par la réprobation des doctrines qui s'y opposent. Mais ici le degré de cette opposition n'est pas précisé, même d'une manière globale : les soixante-cinq propositions y sont seulement notées, en gros, comme des « erreurs ».

De ces « erreurs » la nature reste indéterminée. Parmi elles. « il y a certainement... des hérésies [5]. » Mais le document officiel n'indique ni quelles ni combien. D'après A. Michelitsch [6],

1. Voir les réserves déjà formulées par J. Bricout, dans *Revue du clergé fr.*, 1er septembre 1907, t. LI, p. 551.

2. Par exemple, A. Vermeersch, *op. cit.*, p. 63.

3. Voir dans ce sens l'instance du P. Choupin, *Études*, 5 janvier 1908, t. CXIV, p. 119-123.

4. A. Michelitsch, p. 76.

5. L. Choupin, dans *Études*, t. CXII, p. 417. Cf. Heiner, p. 21.

6. *Op. cit.*, p. 122.

il faudrait compter exactement 55 propositions hérétiques, soit la quasi-totalité, les dix autres, savoir 1, 5, 8, 19, 24, 39, 57, 58, 63, 65, devant être tenues « en partie pour proches de l'hérésie, en partie pour erronées, en partie tout au moins pour fausses. » Cette évaluation du premier jour est certainement de beaucoup exagérée. Mais le théologien n'a pas ici d'autre guide que la critique interne pour déterminer, avec tout le soin voulu, le sens de chaque proposition condamnée ainsi que le degré probable de sa condamnation. D'où la logique des contradictoires, que la complexité des formules ne laisse pas de rendre particulièrement délicate, permet ensuite de dégager la vérité positive que l'Église entend inculquer par là. Peu d'analyses demandent autant d'esprit de finesse.

En raison de ce double caractère, le décret *Lamentabili* ne ressemble exactement à aucun des actes antérieurs du magistère ecclésiastique. Il est sans conteste bien au-dessous, comme solennité, des bulles qui frappèrent Baïus et les jansénistes, avec apposition, au moins collective, de nombreuses et graves censures. On pourrait plutôt le comparer au *Syllabus* de Pie IX par l'absence de toutes notes précises; encore ce dernier est-il un acte pontifical et qui se réfère expressément à des actes pontificaux plus anciens, tandis qu'ici on n'entend que la Sacrée Congrégation. Dans les annales du Saint-Office, il faut lui chercher sa place entre les nombreux décrets portés au XVIIe siècle en matière de théologie morale [1] et celui qui, sous Léon XIII, réprouva les erreurs de Rosmini [2]. A l'instar des premiers, il est de forme impersonnelle, au lieu que le dernier vise nommément un individu et un système; mais, comme celui-ci, il ne porte aucune de ces qualifications doctrinales qui figurent *in globo* dans ceux-là.

Cette discrétion dans l'exercice de l'autorité enseignante, qui laisse au décret *Lamentabili* une certaine infériorité par rapport à d'autres plus solennels ou plus explicites, ne doit pas empêcher de reconnaître qu'il ait joué un rôle analogue et, à bien des égards, plus important. Tout dans

1. Voir Denzinger-Bannwart, n. 1101-1145, 1151-1215, 1291-1321.
2. *Ibid.*, n. 1891-1930.

sa date et son caractère s'accorde à en faire le témoignage authentique des positions que l'Église entendait tenir et imposer à ses enfants, dans une des crises qui compte parmi les plus graves de son histoire.

Alors que la critique soulevait tant de problèmes nouveaux et que les catholiques, trop souvent désemparés, se trouvaient en présence de solutions audacieuses ou imprudentes qui se réclamaient de son nom, il s'agissait de marquer les points qu'on ne peut abandonner en ces matières sans danger pour la foi. Telle est bien, sans aucun doute, la portée générale du décret, et des théologiens éclairés remarquèrent, dès l'époque, « l'extrême modération et la prudence qui ont dirigé le choix des erreurs condamnées [1]. »

Ce que le décret réprouve, en effet, c'est, en somme, un naturalisme qui supprimerait l'origine divine de la révélation, un pragmatisme qui n'en voudrait retenir que la signification morale au détriment de sa vérité intellectuelle, un individualisme qui ferait fi du magistère de l'Église, un évolutionnisme qui dispenserait d'admettre la provenance évangélique de nos dogmes ou la continuité de leur développement, et autoriserait la transformation indéfinie de leur contenu. Sur des points aussi fondamentaux comment l'Église aurait-elle le droit de transiger sous peine d'abdication? Prises *prout sonant*, il n'est pas douteux que les erreurs frappées par le Saint-Office ne soient gravement contraires à la tradition chrétienne [2]. En faut-il davantage pour justifier leur condamnation?

On ne peut cependant pas contester que ces lieux communs ne prissent, à l'époque, une application très déterminée. Spontanément M. Loisy a déclaré que ses ouvrages ont « fourni le plus grand nombre des propositions censurées par le Saint-Office [3]. » Plus précis, P. Sabatier croit pouvoir

1. E. Portalié, dans *Études*, 5 août 1907, t. CXII, p. 401.

2. Cf. E. Portalié, *ibid.*, p. 411 : « Il s'agit du fond même de tout catholicisme, de tout christianisme, on pourrait même ajouter de toute religion. » Aussi, jusque parmi les protestants d'Allemagne, vit-on des organes attachés à l'orthodoxie, tels que le *Reichsbote* (1907, n. 171, signalé dans Fr. Heiner, p. 16-17), reconnaître l'opportunité du décret.

3. *Simples réflexions*, p. 6.

avancer le chiffre d'« à peu près cinquante [1]. » D'autres s'en tiennent à des évaluations plus réduites et probablement plus justes [2]. Quoi qu'il en soit, au demeurant, de la proportion numérique, le fait général n'est pas douteux et personne ne pouvait s'y méprendre. « Il n'est aucun théologien, ayant suivi attentivement les controverses de ces sept dernières années, qui ne reconnaisse tout de suite, dans le choix même des termes dont a usé le Saint-Office, l'expression originale de chaque erreur visée, si exacte a voulu être Rome... Il y a là, pourquoi ne pas le dire, une analyse de *L'Évangile et l'Église*, menée par le Saint-Office avec une objectivité souveraine [3]. » Le procès qui était pendant depuis des années devant l'opinion catholique était manifestement jugé.

Il ne faut donc pas chercher dans le décret *Lamentabili* une volonté de systématisation qui ne s'y trouve pas. Parce qu'il ne cesse pas d'avoir devant son imagination enfiévrée le type idéal d'un modernisme de convention, M. Buonaiuti s'est égayé naguère à la pensée que l'Église ait pu vouloir soumettre une « tendance spirituelle » de cet ordre « à cette réduction en formules et, pour ainsi dire, en comprimés. » « Condamner une série de propositions de ce genre, conclut-il, c'était frapper un mannequin et un simulacre [4]. » Plus positif, le Saint-Office s'est contenté de choisir un certain nombre de doctrines qui avaient notoirement cours dans la littérature récente pour les dénoncer au regard de la tradition catholique. Et s'il se trouve que ces « erreurs » découlent de quelques principes communs à travers lesquels on peut deviner un système, c'est là, peut-on dire, un résultat secondaire : elles sont destinées à valoir avant tout pour elles-mêmes comme expression et réprobation d'un fait.

Néanmoins comment ne pas être sensible à ce que, dès

1. *Les modernistes*, p. 79.

2. Ce nombre devrait se ramener à trente sur soixante-cinq, d'après une interview accordée au journal viennois *Die Zeit* (20 juillet 1907) par un des cardinaux consulteurs, alors que d'autres membres de la commission aurait voulu en frapper encore davantage. A. Michelitsch, *op. cit.*, p. 75-76.

3. *Bulletin de litt. eccl.*, juillet-octobre 1907 p. 199 et 201. Même observation chez E. Portalié, *loc. cit.*, p. 410.

4. *Le modernisme catholique*, p. 46.

ce moment-là, E. Portalié [1] appelait très justement « les formes adoucies et anonymes de cette condamnation » ? Ce qui révèle tout d'abord des ménagements intentionnels pour les personnes, que les contemporains ne manquèrent pas de remarquer [2] et que l'histoire doit également retenir. Mais cette circonstance ne saurait être indifférente pour l'interprétation théologique du décret.

Étant donné qu'aucune référence précise et individuelle n'y est marquée, la recherche des sources n'a, si l'on peut dire, qu'un intérêt de curiosité historique ou, tout au plus, de justification, pour se rendre compte que les censures de l'Église n'étaient pas en l'air. Il reste après cela que les propositions condamnées, étant volontairement formulées dans l'abstrait, doivent être commentées de même. « Le Saint-Office, observait dès le premier jour le *Bulletin* de Toulouse, n'a pas cité de noms d'auteurs, encore qu'il l'aurait pu faire, comme il l'a fait parfois : ici c'est un corps d'erreurs qui devait être pris en soi, impersonnellement, et frappé en soi [3]. »

D'où apparaît le vice radical de l'attitude adoptée par M. Loisy, quand il veut examiner « d'un point de vue presque personnel [4] » un document qui ne vise personne en particulier, quitte à prétendre y montrer ensuite un tissu de déformations ou de contresens par rapport à ses propres ouvrages. Méthode polémique pour s'octroyer devant le public incompétent de faciles avantages contre l'autorité ecclésiastique, mais qui n'en repose pas moins sur une complète *ignoratio elenchi*, en déviant les responsabilités de la Sacrée Congrégation sur le terrain même qu'elle avait délibérément évité.

« Bien que le Saint-Office n'ait nommé personne, insiste l'auteur [5], il entend bien, et le préambule du décret l'atteste clairement, réprouver des opinions qui ont été soutenues par quelqu'un, c'est-à-dire par l'auteur même du livre d'où telles propositions ont été extraites. » Il est visible, au contraire, que le « préambule » en question s'en tient à des géné-

1. *Études*, *loc. cit.*, p. 399.
2. Voir M.-J. Lagrange, *Revue biblique*, octobre 1907, p. 545-547.
3. *Loc. cit.*, p. 199. Voir de même Fr. Heiner, p. 20, 24-25.
4. *Simples réflexions*, p. 6.
5. *Ibid.*, p. 8.

ralités, que l'on doit évidemment supposer voulues. C'est donc en fausser le sens que de transformer en désignation d'ouvrages et, à plus forte raison, en jugement de personnes les allusions indirectes qui peuvent tout au plus en ressortir.

Même avec cette rédaction prudente, qui ne voulait atteindre que des « erreurs » très générales et visiblement ruineuses de tout christianisme, le décret ne pouvait-il pas apparaître comme un désaveu infligé à la critique? Les plus éclairés de ses commentateurs s'appliquèrent, dès la première heure, à prévenir ou à dissiper cette impression. Ce qui était facile, à condition de « distinguer entre la critique et ses abus, » la réprobation de ceux-ci n'atteignant d'aucune manière l'usage raisonnable de celle-là. En effet, continuait l'auteur de cette distinction, « il est manifeste que le Saint-Office a voulu arrêter des erreurs monstrueuses, qui auraient anéanti toute foi chrétienne et religieuse, et non entraver les recherches scientifiques des catholiques sincères [1]. »

A l'appui de son affirmation, E. Portalié signalait la portée symbolique de la proposition 57, libellée en ces termes : « L'Église se montre hostile aux progrès des sciences naturelles et théologiques. » « Cette proposition, observait pareillement le *Bulletin* de Toulouse [2], n'était pas nécessaire à l'économie doctrinale du décret; à première vue, elle pourrait sembler un hors-d'œuvre. En réalité, elle souligne l'intention du Saint-Siège, qui est, quand il condamne l'erreur, de ne pas cesser de croire aux progrès des sciences divines, aussi bien que des sciences humaines, et d'encourager également leur *avanzamento*. » Rien n'était, en effet, plus facile que de montrer combien le décret laissait de questions pendantes et combien, par conséquent, il appelait le travail scientifique au lieu de l'arrêter [3].

1. E. Portalié, dans *Études*, *loc. cit.*, p. 401-402.

2. *Loc. cit.*, p. 202.

3. Sur le terrain central de la christologie, le P. Lagrange (*Revue biblique*, *loc. cit.*, p. 543), y notait avec satisfaction « la manière dont a été résolu un problème difficile : répudier des erreurs avancées au nom de la critique et de l'histoire, sans porter la moindre atteinte à la juste liberté de la critique historique. » La même note était donnée pour l'ensemble du décret par Mgr Mignot, *Semaine religieuse* d'Albi, 28 juillet, et sa communication était reproduite dans *Revue du clergé fr.*, t. LI, p. 445-446.

Ce qui pouvait alors sembler optimisme de commande s'est révélé dans la suite comme l'exacte expression de la vérité. Jamais, sans doute, l'attention ne s'est plus vivement portée que depuis le décret sur les origines du christianisme, le sens, le développement et la valeur de ses dogmes. Désormais la théologie de l'École n'avait plus le droit d'ignorer ces problèmes nouveaux, dont l'acte de Saint-Office consacrait officiellement l'existence, et la critique pouvait prendre d'autant plus librement son essor, qu'elle était fixée sur les limites extrêmes que la tradition catholique interdit de franchir. En même temps qu'il contribuait au redressement des consciences plus ou moins égarées, ce premier acte du magistère arrêtait pour l'avenir les positions de l'Église, par rapport aux problèmes critiques toujours ouverts.

CHAPITRE II

ENCYCLIQUE « PASCENDI »

Deux mois plus tard, un acte personnel du pape, l'encyclique *Pascendi*, allait compléter l'œuvre commencée par le décret *Lamentabili*. Les deux documents sont aussi inséparables dans l'économie de l'enseignement catholique en matière de modernisme que voisins dans le temps.

I

En vertu de la même réminiscence qui faisait donner au décret du Saint-Office le nom historique de *Syllabus*, ne devait-on pas s'attendre à ce qu'il eût, lui aussi, son encyclique *Quanta cura?* Le besoin de symétrie fit, en effet, d'assez bonne heure, imaginer ce pendant. Il semble pourtant qu'ici les prévisions aient été moins générales ou moins nettes.

« Lorsqu'ils lurent le décret du Saint-Office, » on assure que la plupart des modernistes « pensèrent aussitôt qu'il devait être expliqué et complété par une encyclique dont on avait parlé à diverses reprises. » Et il paraît que leur conviction se maintint, « bien que la *Corrispondenza Romana* eût démenti, le 21 juillet, qu'on préparât au Vatican un autre document sur la question du modernisme. » Le 28 août, en effet, le Saint-Office se contentait d'adresser aux évêques une circulaire en vue de leur prescrire les mesures à prendre, envers les séminaristes et les professeurs qui seraient coupables ou suspects des erreurs condamnées par le décret *Lamentabili* [1]. Il est vrai qu'à ce moment-là, continue l'au-

1. Texte dans A. Vermeersch, p. 53-54.

teur, « le document pontifical était prêt depuis longtemps peut-être... : il n'y avait plus qu'à le dater [1]. »

De fait, Pie X en avait certainement la teneur présente à l'esprit dans son allocution consistoriale du 17 avril, où il parle « de cet assaut qui ne constitue pas une hérésie, mais le résumé et le suc vénéneux de toutes les hérésies [2]. » Ce qui est une des expressions les plus caractéristiques et les plus souvent citées de l'encyclique future. Mais rien ne permet de savoir au sûr depuis quand elle était sur le métier, et le bruit de son apparition ne paraît point, en tout cas, s'être guère répandu [3].

On a voulu et cru savoir de quelle façon elle fut élaborée. C'est ainsi que, par exemple, A. Michelitsch [4] a répété, d'après le *Giornale d'Italia*, qu'elle aurait demandé un an de travail, que l'auteur en serait le prélat U. Benigni [5], dont le pape aurait personnellement revu le projet, surtout en ce qui concerne G. Tyrrell. D'après d'autres informateurs, l'origine en serait plus complexe. On y a vu, dans les milieux intéressés, soit une œuvre « sortie du cerveau et de la plume de trois ou quatre moines [6], » soit un monument composite auquel auraient pris part « les théologiens ordinaires de Pie X, jésuites, dominicains et franciscains, dont on se répète les noms, aidés, paraît-il, de théologiens extraordinaires mandés de loin [7]. »

1. A. Houtin, p. 176-177.

2. A. Vermeersch, p. 44.

3. A peine dès le début de l'été 1907, les journalistes qui croyaient pouvoir annoncer le décret du Saint-Office pour « les premiers jours du mois d'août » ajoutaient-ils qu' « il serait précédé de la publication d'une encyclique. » Voir *Demain*, 12 juillet 1907, p. 489. Encore brouillaient-ils le contenu des deux pièces dont ils avaient plus ou moins vaguement ouï parler.

4. *Op. cit.*, p. 200-201.

5. Celui-ci s'en défendait encore auprès des enquêteurs de la *Revue*, 1908, t. LXXIV, p. 19.

6. Jehan de Bonnefoy, *Le catholicisme de demain*, p. 188.

7. Catholici, *Lendemains d'encyclique*, p. 1. Dans la suite (p. 36), l'auteur désigne « comme ceux qu'on donne pour être, à des titres divers, les inspirateurs ou les rédacteurs du Syllabus et de l'Encyclique, les PP. Billot, Janssens, Fleming, Pie de Langogne, Marrani, ou encore Monsignor Benigni ou Sardi. »

Sur le rôle respectif de ces personnages un *reporter* américain s'esti-

De tous ces racontars A. Houtin retient seulement que « l'encyclique, compilée par de nombreux théologiens, notamment par le Père Billot et Mgr Benigni, a été rédigée en latin par le secrétaire des lettres aux princes, Mgr Sardi, le secrétaire des lettres latines, Mgr Galli, étant malade [1]. » Même réduites à ces proportions modestes, ces informations sur l'origine du document pontifical sont trop problématiques pour qu'il ne faille les prendre *cum grano salis*.

Toujours est-il que l'encyclique *Pascendi*, datée du 8 septembre, parut le 16 dans les colonnes de l'*Oservatore Romano* [2]. Elle devait être, dans l'histoire du modernisme, le document capital.

II

Peu de documents ecclésiastiques se présentent sous une forme aussi méthodiquement charpentée.

Rappelant tout d'abord la mission qui lui fut confiée à l'égard du dépôt divin, le pape assure qu'elle ne fut jamais plus nécessaire. D'autant que les ennemis actuels de la foi ont ceci de particulier qu'ils travaillent contre elle « dans le sein même et au cœur de l'Église », dont ils se donnent comme les rénovateurs. Leurs erreurs, au demeurant, sont des plus graves, puisque « ce n'est point aux rameaux ou aux rejetons qu'ils ont mis la cognée, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes. » Elles sont aggravées par leur tactique; car ils les répandent « avec un tel

mait plus renseigné. Il savait que « le jésuite Billot et deux franciscains, le Français Langogne et l'Italien Marrani, en ont écrit la partie dogmatique, tandis que la partie historique (?) en fut confiée à Mgr Benigni, » *an unknown nobody*. Ce qui lui permettait de montrer dans l'encyclique « une victoire des jésuites, aidés par les franciscains. sur les dominicains. » J.-R. Slattery, dans *American journal of theology*, 1909, t. XIII, p. 556.

1. *Hist. du modernisme cath.*, p. 179.

2. On la trouve éditée en latin seulement, avec indication des variantes présentées par les diverses traductions officielles, dans A. Veermeersch, p. 1-38. La version française fut publiée en brochure, en regard du texte original, par la maison de la Bonne Presse; la partie doctrinale est à peu près complètement reproduite dans Denzinger-Bannwart, n. 2071-2109.

raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis » et les recommandent d'ordinaire par la gravité de leurs mœurs [1].

Pour démasquer le jeu de ces « modernistes », le pape se propose « de présenter sous une seule vue » ces doctrines qu'ils affectent d'éparpiller sans jamais en laisser apercevoir les lignes d'ensemble « et de montrer le lien logique qui les unit entre elles ; » c'est dire que l'encyclique se donne avant tout pour une œuvre d'exposition et de schématisation. Comme « chacun des modernistes assemble et mélange pour ainsi dire en lui-même plusieurs personnages : c'est à savoir le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur, » l'exposé du modernisme est réparti en autant de tableaux. Mais, à travers ces analyses, il est facile d'apercevoir quelques principes fondamentaux dont tout le reste n'est que l'application.

A la base de leur philosophie religieuse, « les modernistes posent... la doctrine appelée communément *agnosticisme* » [2], au nom de laquelle il est interdit à la raison de franchir le cercle des phénomènes. Voilà pourquoi Dieu ne saurait être « objet de science ». Dès lors, la *théologie naturelle*, les *motifs de crédibilité*, la *révélation extérieure* appartiennent au système périmé de l'intellectualisme.

Cependant « l'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes : le côté positif est constitué par ce qu'on appelle l'*immanence vitale.* » En effet, la religion s'explique tout entière par la nature de l'homme, elle est « une forme de vie ». Un « besoin du divin » existe au fond de notre subconscience, qui se manifeste de temps à autre sous la forme d'un sentiment particulier, dont le propre est d'envelopper Dieu « et comme objet et comme cause intime. » Telle est l'origine de la foi religieuse, dont la révélation n'est qu'un autre nom. Ce sentiment rejaillit, d'ailleurs, sur le phénomène qui lui sert d'amorce pour lui faire

1. Ce pour quoi « le Souverain Pontife leur ménage, d'une main parcimonieuse, les témoignages de son estime provisoire ». M. de la Taille, dans *Études*, 1907, t. CXIII, p. 666.

2. Ce terme et les termes similaires sont soulignés dans les éditions officielles du texte pontifical.

subir « une espèce de transfiguration », puis de défiguration : double loi qui inspire la critique des modernistes [1].

Si la foi religieuse naît en dehors de l'intelligence, celle-ci ne peut pas cependant ne pas s'y appliquer après coup; car « l'homme doit *penser* sa foi. » « L'intelligence survient donc au sentiment et, se penchant en quelque sorte sur lui, y opère à la façon d'un peintre qui, sur une toile vieillie, retrouverait et ferait reparaître les lignes effacées du dessin. » Elle aboutit d'abord à des formules simples et vulgaires; puis, la réflexion aidant, « elle interprète la formule primitive au moyen de formules dérivées, plus approfondies et plus distinctes. » Celles-ci donnent naissance au dogme, qui « fournit au croyant le moyen de se rendre compte de sa foi. » Parce qu'elles sont un produit secondaire de l'intelligence, les formules dogmatiques n'ont, par rapport à leur objet, que la valeur de *symboles* et, par rapport au croyant lui-même, que le rôle d'*instruments*. Double caractère qui exige qu'elles soient en perpétuelle évolution pour correspondre aux besoins du cœur, dont elles ont pour but d'exprimer et d'alimenter la vie.

Ce Dieu, que le philosophe étudie comme pur concept psychologique, le croyant le tient pour une souveraine réalité. « Pour le croyant, Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant; il en a la certitude et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. » Cette certitude s'appuie sur « une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle... l'homme atteint la réalité même de Dieu... Et cela est une véritable expérience, supérieure à toutes les expériences rationnelles [2]. » La tradition, à son tour, n'est que l'expérience amassée par les générations successives et c'est la vie qui en juge la valeur. Par là s'expliquent aussi les rapports entre la science et la foi. En principe, elles sont étrangères l'une à l'autre, puisque « la science est toute aux phénomènes » et « la foi toute

1. A ces efflorescences plus ou moins parfaites de la conscience humaine sont dues les diverses religions, y compris la religion chrétienne : « son berceau fut la conscience de Jésus-Christ; elle est née là, non d'un autre principe que de l'immanence vitale. »

2. Il s'ensuit que toutes les religions sont vraies, parce que génératrices de telles expériences. Tout au plus dira-t-on de la religion catholique « qu'elle est plus vraie, parce qu'elle est plus vivante. »

au divin. » Mais, en réalité, la foi est subordonnée à la science, de qui relèvent et les formules où elle s'exprime et l'idée de Dieu qui en est l'objet. « Ainsi donc, vis-à-vis de la foi, liberté totale de la science; au contraire,... à la science asservissement de la foi. » L'attitude pratique des modernistes, leur exégèse et leur histoire sont tout entières dominées par ce postulat.

De ces prémisses philosophiques une théologie spéciale est d'abord la conséquence, qui interprète en fonction de ce système tous les concepts traditionnels. Elle est donc tout entière à base d'immanence et de symbolisme : pour le théologien moderniste, « Dieu est immanent dans l'homme..., les représentations de la réalité divine sont purement symboliques. » On en conclura que le vrai croyant n'adhère pas aux formules, mais à la vérité absolue qu'elles traduisent imparfaitement. Cette vérité absolue, c'est Dieu présent au plus intime de l'homme en vertu de la loi d'*immanence*. Il faut d'ailleurs la compléter par l'idée de *permanence divine*, qui permet de trouver Dieu dans l'expérience transmise par la tradition aussi bien que dans l'expérience individuelle.

« Or, dans le système des modernistes, la foi a plusieurs rejetons. » Le premier est le dogme, qui naît du travail de l'intelligence sur la foi par voie de développement vital [1]. Dans l'ordre pratique, la foi engendre le culte, et en particulier les sacrements, sous l'effort d'un double besoin : celui de « donner à la religion un corps sensible » et celui de la propager. Les Livres saints ne sont que « le recueil des expériences faites dans une religion donnée, non point expériences à la portée de tous et vulgaires, mais extraordinaires et insignes. » Si donc les Livres saints du christianisme sont pour le croyant la parole de Dieu, c'est « par voie d'immanence et de permanence vitale. »

Née sous l'action des mêmes besoins, l'Église n'est, elle aussi, que « le fruit de la conscience collective. » En conséquence, qu'il s'agisse de pouvoir disciplinaire ou doctrinal, l'autorité n'a pas d'autre rôle que d'exprimer les sentiments

1. On en distinguera les pures spéculations théologiques, dont le rôle est de « concilier la religion avec la science » et de « constituer une matière en préparation pour un dogme futur. »

des consciences individuelles, qui en sont tout à la fois la source et la règle. Il s'ensuit également que l'Église n'a rien à voir dans les choses de l'État, pas plus que la foi dans celles de la science, et doit, au contraire, lui être assujettie [1].

Quand les modernistes se livrent aux études historiques, leur critique est « pure œuvre de philosophe. » En effet, au nom de l'*agnosticisme*, ils écartent tout surnaturel de l'histoire. De l'élément humain qu'ils retiennent ils suppriment, en vertu de la loi de *transfiguration*, « toutes les adjonctions que la foi y a faites. » Enfin, la loi de *déformation* leur permet d'éliminer « tout ce qui... n'est pas dans la *logique* des faits ». Puis le critique vient accommoder les documents à cette conception : il en renvoie une partie à l'histoire de la foi et, quant à ceux qu'il conserve à l'histoire réelle, il les classe suivant les besoins dont ils procèdent par *immanence vitale*. D'après cette méthode, « il y a à reconnaître dans les Livres sacrés une *évolution vitale*, parallèle et même conséquente à l'évolution de la foi. »

Cette même philosophie gouverne encore l'apologétique moderniste. Il s'agit ici « d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est... le seul vrai fondement de la foi. » On utilise pour cela, d'une part, l'histoire de l'Église, où l'on montre le développement du royaume prêché par le Christ. Tel est, en effet, le germe qui est « toujours *immanent* et *permanent* » dans son sein, après avoir emprunté aux divers milieux par lui traversés, « par assimilation vitale, toutes les formes dogmatiques, cultuelles, ecclésiastiques qui pouvaient lui convenir. » D'où se dégage « une *inconnue*... qui se dresse devant l'esprit » et invite à entrer dans l'Église qui présente une telle vitalité [2].

En même temps, on a recours à des arguments *subjectifs*.

1. Dans son sein, la foi se développe sous l'action des besoins. L'autorité y représente « la force conservatrice »; les individus, « la force progressive ». C'est pourquoi les modernistes entendent « rester au sein de l'Église pour y travailler et y modifier peu à peu la conscience commune. »

2. Les erreurs ou contradictions qu'on relève dans ses Livres saints et dans ses dogmes sont le produit légitime de la vie, et s'expliquent comme des adaptations momentanées.

La doctrine de l'*immanence* permet de persuader à l'homme « que, en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qu'est le catholicisme, absolument *postulée,* disent-ils, par le plein épanouissement de la vie. »

Quelques lignes seulement sont ensuite consacrées au moderniste réformateur. L'encyclique le montre réclamant la réforme de la philosophie, de la théologie et de l'histoire dans les séminaires, en vue de les rendre plus modernes; celle du catéchisme, où ne devront plus être admis que des dogmes dûment épurés; celle du culte, pour y diminuer le nombre des dévotions extérieures; celle surtout du gouvernement ecclésiastique, pour le mettre « en harmonie avec la conscience qui tourne à la démocratie [1]. » « En morale, ils font leur le principe des américanistes » sur la supériorité des vertus actives. « Au clergé ils demandent de revenir à l'humilité et à la pauvreté antiques. » « Faisant écho à leurs maîtres protestants, » quelques-uns « désirent la suppression du célibat ecclésiastique. »

Tel est, dans ses traits essentiels, le « modernisme » décrit par l'encyclique. Le pape justifie cette longue exposition par le besoin de montrer aux modernistes que l'Église n'ignore pas « leurs vraies idées » et aussi que leur système constitue « un corps parfaitement organisé, dont les parties sont si bien solidaires entre elles qu'on n'en peut admettre une sans les admettre toutes. » C'est aussi pourquoi il a dû prendre « un ton quelque peu didactique, sans avoir peur de certains vocables barbares en usage chez eux. »

III

Du modernisme ainsi présenté le reste de l'encyclique est la condamnation.

Çà et là cette description est coupée de notes ou remarques doctrinales, qui en dénoncent, au passage, l'opposition avec la pensée de l'Église et laissent entendre qu'il n'est

1. Revendication spécialement appliquée aux deux Congrégations du Saint-Office et de l'*Index*.

qu'un renouvellement de très vieilles erreurs [1]. Ainsi, à l'encontre de l'agnosticisme qui en forme la base, sont rappelées les définitions du concile du Vatican sur la connaissance de Dieu, la possibilité de la révélation, les motifs rationnels de crédibilité (p. 8). Un peu plus loin (p. 10), est prononcé le nom de fidéisme. De même, à l'immanentisme est opposé le dogme du surnaturel (p. 14); au rationalisme, les enseignements de Pie IX et de Grégoire IX sur la subordination de la philosophie (p. 24); au relativisme, le blâme infligé par Grégoire XVI à ceux qui perdent de vue la notion de vérité (p. 18); à la démocratie ecclésiastique, les anciennes condamnations portées par Pie VI contre les jansénistes de Pistoie (p. 36); à l'évolutionnisme religieux, l'immutabilité de la révélation et des dogmes revendiquée par Pie IX, puis par le concile du Vatican (p. 42-44); à la prétention de reconnaître des erreurs dans la Bible, le dogme catholique de l'inspiration (p. 56). Chemin faisant, l'attitude des modernistes à l'égard de l'autorité ecclésiastique est comparée à celle de Luther (p. 26) et leur théorie des sacrements aux erreurs du protestantisme frappées au concile de Trente (p. 30).

Il n'est pas rare aussi qu'à l'exposé du système se mêlent quelques formules plus brèves de réprobation. C'est ainsi que la philosophie moderniste est qualifiée de « délire » (p. 10) et d' « insanité » (p. 18); que l'immanence vitale appliquée aux origines du christianisme relève d'une « audace sacrilège » (p. 12); que l'appel à l'expérience religieuse assimile ses auteurs aux protestants et aux pseudo-mystiques (p. 18) et que le fait d'accorder une égale valeur aux diverses formes du sentiment religieux est une véritable « monstruosité. » (P. 21). Le principe de la permanence divine apparaît au pape comme un « mince bagage » pour justifier les dogmes chrétiens (p. 29) et l'explication psychologique de l'Église une œuvre de haute fantaisie (p. 32). Quant à l'apologétique immanentiste, elle est faite « non pour édifier mais pour détruire, non pour susciter des catholiques mais pour précipiter les catholiques à l'hérésie. » (P. 59.)

1. Les références qui suivent renvoient à l'édition de la Bonne Presse.

D'autres fois, les duretés de l'encyclique s'étendent du système à la conduite de ses fauteurs : savoir au dualisme de leur attitude, selon qu'ils parlent le langage de la science ou celui de la foi (p. 25-27); à l'hypocrisie de leurs apparentes soumissions, qui consistent à courber la tête sous les censures tout en gardant leurs idées et leurs plans d'action (p. 43); à leurs accointances avec les rationalistes et à l'étalage qu'ils font des louanges venues de ce bord (p. 53).

A l'occasion, le pape adresse même de sévères remontrances aux auteurs catholiques qui, sans professer le modernisme, se laissent trop aisément contaminer par son esprit. C'est ainsi qu'il se montre « étrangement surpris » (p. 53) de la valeur parfois attribuée dans nos rangs à la critique des modernistes. En traitant d'apologétique, il ne peut s' « empêcher de déplorer une fois encore, et très vivement, qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode... avec si peu de retenue qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance..., mais une vraie et rigoureuse exigence. » (P. 57-59.)

Parvenu au terme de son exposition, Pie X concentre son jugement en définissant le modernisme comme « le rendez-vous de toutes les hérésies. » Mieux encore, les modernistes « ne ruinent pas seulement la religion catholique, mais... toute religion. » Et c'est pourquoi « les rationalistes les applaudissent... : les plus sincères, les plus francs saluent en eux leurs plus puissants auxiliaires. » (P. 61.)

Ce verdict est appuyé sur une brève discussion. L'agnosticisme est, en effet, nécessairement la ruine de toute vérité. Vainement la veut-on établir sur les bases du sentiment et de l'expérience : il n'en peut résulter qu'une persuasion toute subjective et sans contrôle. Le symbolisme doit logiquement atteindre la personnalité divine, et l'immanentisme conduit à ne plus concevoir Dieu comme distinct de l'homme : ainsi le panthéisme est au bout de ces deux doctrines. De même, la distinction moderniste de la science et de la foi, en affectant celle-ci au domaine de l'inconnaissable, la laisse sans fondement réel. Par où « le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion. » Il n'est

qu'une halte précaire entre le protestantisme d'hier et l'athéisme de demain.

Après cette présentation critique du modernisme, qui en forme de beaucoup le bloc principal, une deuxième et très courte partie de l'encyclique est consacrée à l'analyse des causes qui l'ont produit. Elles sont de telle nature qu'elles achèvent de le discréditer.

« La cause prochaine et immédiate » du modernisme « réside dans une perversion de l'esprit. » Son action est favorisée par des causes éloignées d'ordre moral et intellectuel. Les premières sont ramenées à deux : la curiosité et l'orgueil. Celui-ci se manifeste dans cette suffisance en vertu de laquelle les modernistes se considèrent « comme les seuls détenteurs de la sagesse » et dans l'esprit d'insoumission à l'égard de l'autorité qui en est la conséquence. Parmi les causes intellectuelles, la principale est l'ignorance de la saine philosophie. Sur quoi le pape de montrer les modernistes s'acharnant, en vertu de ces dispositions intérieures, contre les obstacles qui leur barrent la route : savoir la philosophie scolastique, la tradition des Pères, les droits de la hiérarchie.

Au service de leurs doctrines les modernistes déploient une tactique insidieuse que le pape s'attarde à décrire (p. 69-71) en traits saisis pour la plupart sur le vif. Leur premier effort est de disqualifier les défenseurs de l'Église.

« Il n'est sorte d'injures qu'ils ne vomissent contre eux. Celle d'ignorance et d'entêtement est la préférée. S'agit-il d'un adversaire que son érudition et sa vigueur d'esprit rendent redoutable : ils cherchent à le réduire à l'impuissance en organisant autour de lui la conspiration du silence. » Inversement, « sans fin ni mesure, ils accablent d'éloges qui se met de leur bord. Un ouvrage paraît, respirant la nouveauté par tous les pores; ils l'accueillent avec des applaudissements et des cris d'admiration. Plus un auteur aura apporté d'audace à battre en brèche l'antiquité, à saper la tradition et le magistère ecclésiastique, et plus il sera savant. »

Eux-mêmes recourent à tous les moyens de propagande : ils s'insinuent dans les chaires des séminaires et universités ; ils portent leurs doctrines dans les congrès et les œuvres sociales ; ils prodiguent les écrits et « le même multipliera ses pseu-

donymes, pour mieux tromper, par la multitude simulée des auteurs, le lecteur imprudent. »

S'il arrive que l'un d'entre eux soit frappé des condamnations de l'Église, les autres aussitôt de se presser autour de lui, de le combler d'éloges publics, de le vénérer presque comme un martyr de la vérité.

Le résultat est fatal, chez les jeunes surtout, qui, « étourdis et troublés de tout ce fracas de louanges et d'injures, finissent, par peur du qualificatif d'ignorants et par ambition du titre de savants, en même temps que sous l'aiguillon intérieur de la curiosité et de l'orgueil, par céder au courant et se jeter dans le modernisme. » Mais un semblable entraînement se produit parfois chez les hommes mûrs. Devant « l'alliance étroite qu'ont faite entre eux les historiens et les critiques de cette école, au-dessus de toutes les diversités de nationalité et de religion, » devant les éloges qu'ils se décernent et les traits dont ils accablent leurs adversaires, beaucoup se laissent impressionner. « A la faveur de l'audace et de la prépotence des uns, de la légèreté et de l'imprudence des autres, il s'est formé comme une atmosphère pestilentielle qui gagne tout, pénètre tout et propage la contagion. » (P. 53.)

C'est pourquoi Pie X de revenir (p. 75) sur les fâcheuses infiltrations de ces tendances chez un certain nombre de catholiques qui semblent avoir « respiré un air contaminé ». Dans l'histoire de l'Église, ils se plaisent à faire ressortir les taches ; ils raillent les traditions populaires et les reliques : « ils sont enfin possédés du vain désir de faire parler d'eux. » « Peut-être en sont-ils venus à se persuader qu'en cela ils servent Dieu et l'Église : en réalité, ils les offensent, moins peut-être par leurs œuvres mêmes que par l'esprit qui les anime et par le concours qu'ils prêtent aux audaces des modernistes. » De ces causes réunies est né le fléau qu'il s'agit maintenant de conjurer.

IV

A ce mal Léon XIII avait déjà tenté de porter remède, « surtout en matière biblique. » Ses mesures s'étant montrées impuissantes, il est temps d'en prendre « de plus efficaces ».

Ces nouvelles dispositions sont groupées en sept articles qu'il suffit ici de résumer.

« En ce qui concerne les études, » le pape ordonne « que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées, » précisant qu'il faut entendre « surtout par là — ceci est capital — la philosophie que nous a léguée le Docteur angélique. » La théologie sera solide, et le pape reconnaît qu' « il faut donner plus d'importance que par le passé à la théologie positive, mais sans le moindre détriment pour la théologie scolastique. » Quant aux études profanes, on prendra garde, qu'elles n'empiètent pas sur les études sacrées (art. I).

Les évêques veilleront, en conséquence, au choix des professeurs ou directeurs pour les séminaires et les universités. « Qui... se montre imbu de modernisme sera exclu » et, s'il est déjà en fonctions, retiré. De même en sera-t-il pour « qui favorise le modernisme. » Les candidats aux saints Ordres seront sévèrement choisis. On ne laissera pas les clercs inscrits dans les universités catholiques suivre les cours des universités civiles. Le doctorat en théologie et en droit canonique ne sera plus conféré « à quiconque n'aura pas suivi le cours régulier de philosophie scolastique. » (Art. II).

Après les études, les écrits. « Il est du devoir des évêques, en ce qui concerne les écrits entachés de modernisme et propagateurs de modernisme, d'en empêcher la publication, et, publiés, d'en entraver la lecture. » Le Saint-Siège en a déjà condamné plusieurs; mais ils sont si nombreux « que les censurer tous est au-dessus de ses forces. » C'est donc aux évêques de prendre « leur part de responsabilité, » en interdisant ces ouvrages aux élèves de leurs séminaires et, au besoin, en les frappant d'interdiction publique, sans égard à l'*Imprimatur* qu'ils ont pu recevoir ailleurs (art. III) [1].

Plus encore, on s'efforcera d'en prévenir la naissance. A cette fin seront constitués dans les diocèses « des censeurs d'office », qui examineront les ouvrages à publier. Ils seront pris parmi les prêtres « recommandables par leur âge, leur

1. « Et que nul, ajoute le pape, ne pense avoir satisfait aux obligations de sa charge, s'il nous a déféré un ou deux ouvrages et laissé les autres, en grand nombre, se répandre et circuler. »

science, leur prudence et qui, en matière de doctrine..., se tiennent dans le juste milieu. » L'*Imprimatur* épiscopal ne sera délivré que sur le vu du *Nihil obstat* accordé par le censeur choisi et signé de son nom. On ne laissera pas les prêtres prendre la direction de journaux ou de revues, sans la permission des Ordinaires et les articles de leurs collaborateurs seront étroitement surveillés. « Qu'à chaque journal etre vue, autant que faire se pourra, un censeur soit assigné [1]. » (Art. IV.)

« Mais que servirait-il, continue le pape, que nous intimions des ordres, si on ne devait pas les observer ponctuellement et fidèlement? » Pour en assurer l'application, il décrète que soit institué dans chaque diocèse un *Conseil de vigilance*, qui se réunira tous les deux mois et dont les délibérations seront secrètes. Son rôle sera de recueillir « très attentivement et de très près les indices, toutes les traces de modernisme dans les publications aussi bien que dans l'enseignement. » L'attention de ses membres « se fixera très particulièrement sur la nouveauté des mots ; » « ils surveilleront pareillement les ouvrages où l'on traite de pieuses traditions locales et de reliques, » pour éviter que ces sortes de questions soient jetées dans le public, traitées avec persiflage ou contrairement aux règles de l'Église, qui sont rappelées à cette occasion. De même ils auront « l'œil assidûment et diligemment ouvert sur les institutions sociales et sur tous les écrits qui traitent de questions sociales, pour voir s'il ne s'y glisse point du modernisme. » (Art. VI.)

« Et de peur que ces prescriptions ne viennent à tomber dans l'oubli, » tous les évêques et supérieurs d'ordres religieux enverront au Saint-Siège « une relation fidèle et corroborée par le serment » au sujet de leur exécution. Ce rapport devra être fait pour la première fois « un an après la publication des présentes et ensuite tous les trois ans. » Il y sera, bien entendu, insisté spécialement « sur les doctrines qui ont cours dans le clergé. » (Art. VII.)

1. Un article spécial est consacré aux congrès sacerdotaux. Les évêques ne les permettront plus « que très rarement » et en contrôleront le programme. Aucun prêtre étranger au diocèse n'y pourra prendre part « sans une permission écrite de son Ordinaire. » (Art. V.)

Cependant, pour que ces mesures n'aient pas l'air d'accréditer « la vieille calomnie qui représente l'Église comme l'ennemie de la science et du progrès, » Pie X annonce solennellement « la fondation d'une Institution particulière qui groupera les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques et qui aura pour but de favoriser. avec la vérité catholique pour lumière et pour guide, le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous le nom de science et d'érudition. »

On n'a jamais su en quoi eût exactement consisté cette « institution ». Mais il faut sans nul doute mettre ces paroles du pape en corrélation avec le projet, qui était alors agité dans les hautes sphères de la hiérarchie, d'une Association internationale des savants catholiques, superposée à des groupes nationaux qui auraient chacun leur comité, et délégueraient un ou plusieurs membres au bureau central. Un appel fut adressé dans ce sens à diverses personnalités catholiques, dès le 30 août, par le cardinal Rampolla, de concert avec les cardinaux Maffi et Mercier. En novembre, une réunion préparatoire avait lieu à Rome pour les catholiques italiens [1]. La direction suprême aurait été confiée au cardinal Rampolla et, le 14 décembre, une lettre du cardinal Merry del Val appelait l'historien L. Pastor au poste de secrétaire général [2]. Il résulte d'une lettre inédite adressée par Rampolla au cardinal Amette, en date du 19 décembre 1907, qu'on pensait dès lors à organiser la France et qu'on avait jeté les yeux comme président national sur Albert de Lapparent.

C'est évidemment dans cet ordre d'idées qu'il faut chercher le sens du *peculiare Institutum* annoncé par l'encyclique. Bien que des causes inconnues aient empêché la réalisation d'un dessein qui pouvait sembler absolument ferme, on doit savoir gré de ses intentions au pontife qui l'avait approuvé, sinon conçu.

Entre ces diverses parties du document pontifical, on a

1. Voir *Chronik der christlichen Welt*, 21 novembre 1907, t. xvii, p. 571-572.

2. *Ibid.*, 6 août 1908, t. xviii, p. 379. De là ces renseignements sont passés dans Fr.-M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, art. *Akademie*, t. i, 1908, col. 310.

voulu établir des différences d'origine. « Pour qui connaît le pape, croyait pouvoir écrire P. Sabatier, il est bien évident qu'il n'est pas l'auteur de l'exposition du modernisme qui forme les deux tiers de l'encyclique [1]. » Voici, en revanche, où il faudrait reconnaître sa main. « Des feuilles catholiques très autorisées, très conservatrices, très antimodernistes, ont eu la bonté de faire une observation que j'avais faite à part moi... Elles ont vu que la troisième et dernière partie, celle qui traite des voies et moyens pour enrayer le modernisme, et enfin des châtiments à infliger aux coupables, était celle qui, de toute évidence, provient le plus immédiatement de Pie X [2]. » P. Sabatier sait même où se trouve « la première partie rédigée par le pape : » c'est la lettre *Pieni l'animo:* « Mettez-la, dit-il, en tête de la troisième partie de la bulle *Pascendi* et vous verrez l'unité d'inspiration et aussi de colère [3]. »

Sans égard à ces dissociations gratuites, l'histoire doit retenir que l'encyclique *Pascendi* complète son exposé théorique du modernisme, par un plan de campagne pratique destiné à en combattre ou prévenir les ravages, et que l'un comme l'autre ont été revêtus par Pie X de sa suprême autorité.

V

Dès le premier jour, l'importance même du document pontifical a posé devant les esprits la question de sa valeur. Et, comme on peut s'y attendre, les jugements se divisèrent à son endroit.

Il appartenait tout d'abord aux théologiens de lui marquer sa place dans la série nombreuse et variée des actes par où s'exprime le magistère ecclésiastique [4]. En pré-

1. *Les modernistes*, p. 65-66.
2. *Ibid.*, p. 62-63. Cf. *ibid.*, p. 51, reproduit sans guillemets par R. Gout, *L'affaire Tyrrell*, p. 218. Même note dans Catholici, *Lendemains d'encyclique*, p. 2.
3. *Ibid.*, p. 68.
4. Plus d'une fois, surtout chez les profanes, de grosses impropriétés ont été commises sur la nature extérieure du document. Ainsi P. Sabatier, qui lui laisse parfois son titre correct d'encyclique (*Les modernistes*, p. 66), lui donne assez couramment, tout à côté, le nom

sence d'une encyclique dont tout le monde reconnaissait la particulière majesté, le premier mouvement fut de se demander s'il fallait la tenir pour infaillible. Les avis des experts furent partagés. Tandis que le P. Choupin, appliquant ici, avec une rigide précision, les conditions canoniques requises pour un acte *ex cathedrâ*, ne les trouvait pas réalisées dans l'encyclique, même après le *motu proprio* « *Praestantia* » [1], son confrère, le P. Vermeersch, soutenait la thèse exactement contraire [2], que F. Perriot avait déjà vulgarisée dès le premier jour dans les colonnes de l'*Ami du clergé* [3] et que M. Lebreton, après un rapide exposé du pour et du contre, donnait comme plus conforme aux grandes expériences historiques du passé [4].

A distance, il n'est peut-être pas trop difficile aujourd'hui de voir que, si l'encyclique est, sans conteste, un document d'ordre doctrinal et que le pape destine à l'Église entière, elle ne manifeste pas au même degré l'intention de définir une doctrine. Il y manque pour cela, du point de vue juridique, ces énoncés aux traits précis et ces condamnations catégoriques qui sont de rigueur. On n'oubliera pas, au demeurant, qu'elle se compose en majeure partie d'une exposition. Que le modernisme conçu de la sorte soit condamnable et condamné, la chose n'est pas douteuse; mais il est non moins certain qu'on perdrait son temps à faire ressortir l'énergie de la réprobation, tant qu'on n'a pas établi

fautif de « bulle ». On retrouve la même désinvolture à l'égard des espèces canoniques chez M. Gout (*L'affaire Tyrrell*, p. 202, 214, 218), et dans la *Revue internationale de théologie* (1909, t. xvii, p. 197).

A la commune décharge des écrivains étrangers à l'Église, il faut noter pour mémoire qu'un semblable lapsus avait été déjà commis par un professionnel tel que J. Fontaine, qui parle à plusieurs reprises (*Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, p. 206, 208-209) de la « bulle *Providentissimus* ». Il n'est pas, pour le dire en passant, jusqu'à la constitution *Pastor æternus*, baptisée « encyclique » par M. Guignebert (*Modernisme et tradition catholique*, p. 164), qui ne devienne à son tour une « bulle » dans l'*Ami du clergé* (12 décembre 1907, t. xxix, p. 1121).

1. *Études*, 5 janvier 1908, t. cxiv, p. 123.
2. *De modernismo*, p. 63-64.
3. Voir n° du 27 février 1908, t. xxx, p. 193-200.
4. *Revue pr. d'apol.*, 15 juillet 1908, t. vi, p. 621-623.

que le privilège du Siège suprême couvre également la vérité historique de la description qui la précède et la justifie.

Du reste, quelque intéressante qu'elle soit pour la théorie du magistère pontifical, cette question n'a pas grande importance pratique. Car l'encyclique reste toujours un enseignement authentique du pape, et d'une telle solennité qu'il engage, à n'en pas douter, l'Église [1]. Elle se range, de ce chef, à côté des encycliques *Mirari vos*, *Quanta cura*, *Providentissimus*, qui, sans être sans doute davantage « irréformables » au sens strict du terme, n'en ont pas moins résolu de graves problèmes et fixé des doctrines qui s'imposent. C'est bien la question du modernisme qui est ici tranchée par l'arbitre suprême de la foi [2].

Tous les hommes de métier savent néanmoins que les divers actes du magistère ecclésiastique ne sont pas de même type, et une règle élémentaire d'exégèse prescrit d'interpréter chacun suivant son genre spécial. C'est pourquoi on ne saurait trop prendre garde au caractère de celui-ci, sous peine de s'exposer aux pires contresens en lui demandant ce qu'il ne veut pas donner. Il n'est pas besoin pour cela d'autres lumières que celles que fournit l'encyclique elle-même.

Au début et à la fin de son exposition (p. 6 et 60), le pape énonce formellement son intention de dresser une synthèse, en présentant dans toute son étendue un système qui reste généralement fragmentaire chez ses partisans, en faisant ressortir les articulations logiques, d'ordinaire inaperçues, qui en unissent les diverses parties. Il s'ensuit qu'on ferait fausse route à y chercher la reproduction d'une doctrine qui aurait existé telle quelle dans l'Église, quitte à se plaindre

1. Seul P. Sabatier (*Contemporary review*, 1908, t. XCIII, p. 303) pouvait se persuader que Pie X avait évité de se prononcer *ex cathedrâ* « par crainte de sa responsabilité devant l'histoire » ou pour ne pas vider l'Église de ses meilleurs sujets.

2. Pour couper court à tous les subterfuges, le pape publiait, en date du 18 novembre, le *motu proprio* « *Praestantia* » (dans A. Vermeersch, p. 56-58), où il déclarait « renouveler et confirmer » l'encyclique ainsi que le décret *Lamentabili*, et frappait d'excommunication ceux qui auraient l'audace de soutenir l'une ou l'autre des doctrines condamnées par ces deux documents.

ensuite de ne la trouver nulle part. Ce ne sont pas seulement « des apologistes avisés, » comme le veut M. Loisy [1], mais tous les lecteurs impartiaux qui doivent se rendre compte « que le système réprouvé n'appartenait à personne [2]. »

En conséquence, il n'y a pas lieu de reprocher à l'encyclique, ainsi que le fait amèrement M. Loisy [3], d'être « une compilation formée de pièces et de morceaux qu'on n'a pu ramener à l'unité que par des combinaisons artificielles, » ni d'incriminer « les rédacteurs pontificaux » pour avoir « interprété fort peu exactement les écrits dont ils ont voulu résumer l'enseignement [4]. » Car le pape n'entend citer aucune source précise, ni « résumer » les conceptions d'aucun auteur en particulier, mais bien dégager par abstraction une idée générale incluse en de multiples cas individuels.

Aussi un théologien distingué de la Compagnie de Jésus, écrivant pour commenter l'encyclique au lendemain de son apparition, pouvait-il écrire des modernistes : « Dans leurs livres ou leurs articles, on trouvera bien des thèses éparses d'exégèse, de philosophie, d'histoire; mais a-t-on le droit de les organiser en système? » En tout cas, M. Lebreton de continuer pour son compte : « Je serai attentif à n'imputer à personne que les thèses qu'il a soutenues; le lecteur voudra bien n'en point étendre la responsabilité à d'autres [5]. »

C'est assez dire que tout le monde peut et doit être d'accord avec les adversaires de l'encyclique [6] pour revendiquer l'originalité individuelle des principaux modernistes. En somme, le pape n'a voulu présenter qu'un modernisme schématique, dont il faut renoncer à saisir quelque part dans la réalité le type complet, mais qui n'en sert pas moins à découvrir le sens et la portée des manifestations concrètes qui en traduisirent l'un ou l'autre aspect.

1. *Simples réflexions*, p. 20.

2. « En fait, jusqu'à présent, écrivait dès l'époque la plus populaire de nos revues théologiques, le modernisme comme système intégral de doctrine *n'existe* — et c'est l'auteur qui souligne — *que dans l'encyclique.* » *Ami du clergé*, 20 février 1908, t. xxx, p. 162.

3. *Op. cit.*, p. 14-15.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, p. 4 et 7.

6. Voir A. Loisy, p. 15-20, et R. Gout, p. 201-202.

VI

Rien, en effet, n'est plus facile à l'histoire que de retrouver l'origine de ces abstractions impersonnelles.

Jusque dans l'emportement de sa polémique, M. Loisy reconnaissait à l'encyclique *Pascendi* « deux ou trois sources principales, qu'on n'a pas réussi à mêler, et qui, dans l'ensemble, se laissent reconnaître encore sans trop de peine : d'un côté, la critique de la Bible et des origines chrétiennes » dont il s'avoue responsable ; « de l'autre, le système de philosophie que ses auteurs, au moins en France, désignaient sous le nom de dogmatisme moral, » mais dont le plus célèbre représentant était G. Tyrrell, « chez qui les théologiens pontificaux semblent avoir puisé beaucoup plus largement » que chez ses émules français [1]. Puis l'auteur de démêler, au cours de son commentaire, et généralement avec une parfaite clairvoyance, la part de chacun [2].

Quand bien même on ne pourrait identifier que ces sources partielles, elles suffiraient à dire que l'encyclique ne mérite pas le grief que lui impute dédaigneusement M. Loisy d'être une « synthèse de convention ». Tout montre, au contraire, que, jusque dans les détails, elle est faite de matériaux préexistants. Il faut d'ailleurs ajouter que ce qui compte le plus, sur le plan doctrinal où se place l'Église, c'est la vérité des grandes lignes. Or qui pourrait douter qu'au début du siècle l'agnosticisme, l'immanentisme, l'évolutionnisme ne fussent pour ainsi dire le postulat de toute la philosophie religieuse chez les protestants ? Il n'est pas davantage contestable, ainsi que nos précédentes analyses l'ont largement établi, que ces doctrines n'eussent pénétré, sous forme de tendances plus ou moins fermes, dans la pensée de certains catholiques, et que plusieurs tout au moins n'en fussent imbus à fond.

Aussi des contemporains étrangers à toute apologétique

1. Voir A. Loisy, p. 15-17.

2. M. Gout (p. 203-212) s'applique à préciser exactement celle de G. Tyrrell dans la doctrine de l'immanence, la nature du dogme et surtout de l'Église.

ont-ils rendu justice à l'acte pontifical. Ainsi le pasteur J. Kübel[1] :

Que si, à travers la composition et fusion scolastique des parties, on pénètre jusqu'au noyau, si, à travers les présuppositions et les conséquences, qui, d'après l'encyclique, sont données avec le modernisme lui-même, on remonte jusqu'à son sens propre, on voit que l'encyclique a très exactement présenté les idées principales des diverses familles modernistes.

Tout en faisant ses réserves sur bien des détails, Miss Petre ne peut, elle aussi, s'empêcher de reconnaître la justesse de ce qu'elle nomme « l'appréhension du mouvement dans sa totalité[2]. » Joints aux faits que nous avons constatés, ces témoignages ne suffisent-ils pas à trancher la question? Et si l'on tient, malgré tout, que le modernisme de l'encyclique n'en reste pas moins, au sens formel du terme, une création, encore faut-il ajouter qu'elle ne s'est point faite *ex nihilo,* mais que la littérature religieuse de l'époque en fournissait tous les éléments.

On a surtout fait grief à l'encyclique de la systématisation qu'elle présente et qui fausserait toutes les perspectives. Dès le premier jour, M. Loisy écrivait des modernistes : « Pie X leur prête un système conçu à l'instar des théories scolastiques. » Or « aucun d'eux n'a professé le système comme tel dans son intégrité[3]. » Même sorti de la bataille, l'auteur s'attarde encore à ce genre d'invectives.

L'Encyclique avait l'intention d'être un acte solennel du magistère ecclésiastique : on lui avait donné la forme d'un pamphlet antimoderniste... Même dans les livres de ceux en qui l'on a voulu voir les chefs du mouvement, cette tendance apparaissait en forme si subtile et volatile, qu'on n'a pu ni la définir ni l'atteindre sans la matérialiser grandement. Pour en faire une hérésie, les théologiens du pape la traduisirent en un système complet qui était susceptible de toutes les condamnations[4].

1. *Geschichte des kath. Modernismus*, p. 170.
2. *Modernism*, p. 115. Cf. J.-M. Thomson, dans *Hibbert Journal*, 1913-1914, t. XII, p. 734 et 739.
3. *Simples réflexions*, p. 140 et 242.
4. *Choses passées*, p. 352-353. « Dans l'histoire des controverses doctrinales du christianisme, écrit encore plus crûment M. Buonaiuti (p. 47), on avait rarement commis une contrefaçon plus indigne de la pensée qu'on voulait proscrire. »

A quoi s'oppose le fait notoire que le « système complet » n'est imputé à personne individuellement. Quand l'encyclique réunit ces « théories éparses et sans lien » afin de « montrer le lien logique qui les rattache » (p. 7) et d'en dégager « un corps parfaitement organisé dont les parties sont si bien solidaires entre elles qu'on n'en peut admettre une sans les admettre toutes, » (p. 61), ceci doit s'entendre dans l'ordre abstrait qui est le sien. Pour justifier la synthèse, il suffit à l'historien de reconnaître la réalité des pièces qui la constituent.

Encore peut-on se rendre compte que cette abstraction elle-même n'est pas dénuée de toute consistance. Les idées se tiennent, en effet, et la logique permet d'établir entre elles un rapport de continuité qui dépasse parfois la conscience de leurs auteurs. Or il est visible qu'abondent ici les fragments significatifs où l'œil exercé peut déjà lire les caractères du tout. Même le rapprochement qui en est fait par le pape, auquel on reproche tant d'être factice, ne laisse pas de répondre à une réalité psychologique.

L'exégète mettra son point d'honneur à se déclarer indépendant de toute théorie philosophique, et le philosophe plaidera son incompétence en matière d'exégèse. Un fait cependant frappe les moins attentifs, c'est que philosophes et exégètes se sentent en communion d'idées et se comprennent à demi-mot[1].

Plus subtilement on a voulu que, au lieu d'être une somme d'idées, le modernisme fût « une orientation [2] », « une tendance [3] ». Ce qui, même de tous points exact, n'empêcherait pas qu'il ne supposât des principes latents. M. Loisy, au demeurant, s'est chargé de les exprimer en clair, et d'une manière qui disculpe sans peine les « théologiens du pape » par lui si violemment accusés de faux.

Dès les premières lignes de son Encyclique, le Pape pose en principe ce que contestent plusieurs de ceux qu'il appelle *modernistes*, à savoir qu'il existe un dépôt immuable de vérité révélée, dont le Souverain Pontife serait le gardien unique et

1. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 4. Entre les formes diverses du mouvement condamné, le Rév. A. L. Lilley reconnaissait pareillement une « connexion vitale ». *Modernism*, p. 259.

2. P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 20.

3. Ch. Guignebert, *Modernisme et tradition catholique*, p. 154.

infaillible... Les modernistes plaidaient l'autonomie de la conscience religieuse et ils reconnaissaient l'autonomie de la science à l'égard de la théologie, celle de la société civile à l'égard de l'Église [1].

Et l'auteur de préciser plus loin l'aboutissement extrême de cette autonomie :

Le modernisme, celui qui existe réellement, et qui n'est ni l'agnosticisme ni la philosophie de l'immanence, le modernisme, dis-je, met en question ce principe [de l'enseignement officiel], à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel et l'autorité absolue de l'Église [2].

Moins précis, M. Buonaiuti de reconnaître pourtant que les modernistes en étaient arrivés à découvrir peu à peu « le caractère artificiel et l'inconsistance de l'enseignement théologique auquel on les avait initiés. » Il ne veut même pas tenir pour douteux « que plusieurs..., en adoptant à la légère des principes d'immanence, ne fussent allés trop loin pour pouvoir édifier solidement une foi dans le transcendant et dans sa révélation [3]. »

En faut-il davantage pour conclure, avec le même M. Loisy, que, dans ces conditions, « l'encyclique de Pie X était commandée par les circonstances? »

Le Pontife a dit vrai, en déclarant qu'il ne pouvait pas garder le silence sans trahir le dépôt de la doctrine traditionnelle. Au point où en sont venues les choses, son silence aurait été une énorme concession, la reconnaissance implicite du principe fondamental du modernisme : la possibilité, la nécessité, la légitimité d'une évolution dans la façon d'entendre les dogmes ecclésiastiques, y compris celui de l'infaillibilité et de l'autorité pontificale, ainsi que dans les conditions d'exercice de cette autorité [4].

Ce témoignage peu suspect est confirmé par celui des protestants, même les plus anti-romains, qui n'ont pas renoncé à toute foi positive. « On peut avancer, et, à mon sens, justement, que plusieurs des erreurs que le pape dénonce sont des erreurs qui frappent à la racine même du christianisme, »

1. *Simples réflexions*, p. 139-140.
2. *Ibid.*, p. 275.
3. *Le modernisme catholique*, p. 50.
4. *Simples réflexions*, p. 276.

écrivait le Rév. W. E. Addis[1]. Et de même, l'année suivante, un rédacteur anonyme :

> On ne peut pas faire un grief sérieux au pape et à ses conseillers de se séparer eux-mêmes et de séparer leurs fidèles de doctrines... qui vont diamétralement contre les positions fondamentales de l'Église[2].

A ce danger l'Église opposa la seule arme dont elle dispose, savoir le plus ferme rappel des principes catholiques. « L'encyclique *Pascendi*, constate encore M. Loisy, n'est que l'expression totale, inéluctablement logique, de l'enseignement reçu dans l'Église depuis la fin du XIIIe siècle [3], » et dont l'essentiel, ajoutons-le, remonte à ses origines. Tous les hommages que les croyants ont rendus à la raison d'être historique et à la portée dogmatique de l'acte pontifical, n'égalent sans doute pas en plénitude celui que contiennent ces lignes amères et détachées, écrites par le plus âpre de ses détracteurs.

En exposant et condamnant le modernisme, l'encyclique *Pascendi* s'est inscrite dans l'histoire avec le double mérite de dissiper les équivoques d'une situation particulièrement confuse, et de mettre *in tuto* les principes constitutifs de la révélation chrétienne, à l'encontre de la plus radicale volatilisation qui les ait peut-être jamais menacés.

1. *Contemporary review*, novembre 1907, t. XCII, p. 594.
2. *Ibid.*, août 1908, t. XCIV, p. 186.
3. *Simples réflexions*, p. 23.

CINQUIÈME PARTIE

RÉACTION DU MODERNISME

Autant la crise avait pris une forme aiguë, autant on a pu voir que la médication fut énergique. « Traitement rude, héroïque et sauveur », comme l'a écrit L. de Grandmaison [1]. Aussi bien allait-il être couronné d'un prompt succès.

Comment espérer cependant qu'une fièvre aussi intense pût tomber tout d'un coup? Il fallait s'attendre à une réaction. Elle ne manqua pas de se produire, et, tout au moins à en juger par l'extérieur, avec une violence qui suffirait à prouver, s'il en était besoin, la gravité de l'infection. Au premier abord, l'intervention de l'Église sembla plutôt amener une recrudescence du mal qu'elle était destinée à guérir. Dans tous les pays catholiques, en effet, on vit se constituer des groupes plus ou moins compacts et agités, qui se mettaient en mesure de tenir tête à l'autorité ecclésiastique et, loin de renoncer au modernisme condamné par le pape, affichaient la prétention de s'en faire un drapeau [2].

1. *Études*, 1923 t. CLXXVI, p. 657.

2. Voir J. Lebreton, *La controverse moderniste*, dans *Revue pr. d'apol*, 15 juin 1908, t. VI, p. 456-471.

CHAPITRE PREMIER

ESSAIS D'AGITATION : EN FRANCE

Soit parce que la situation nous est connue de plus près, soit parce que telle fut dans une large mesure la réalité, tout, dans cette histoire, a pu donner l'impression que la crise catholique avait dans notre pays son centre principal. C'est là pourtant que les troupes mélangées du modernisme allaient se désagréger le plus rapidement, par la soumission des uns ou bien la révolte des autres. Dans le *Times* du 1er octobre 1907, G. Tyrrell prévoyait que l'encyclique aurait pour résultat « d'unir plus étroitement l'aile droite du modernisme à l'aile gauche : » c'est le contraire qui arriva chez nous. En dépit des pronostics pessimistes si souvent formulés, à peine la publication de l'encyclique y souleva-t-elle d'impuissantes et éphémères protestations.

I

Tous ceux, laïques ou prêtres — et c'était la presque unanimité — dont le loyalisme catholique était resté intact et qui n'avaient, tout au plus, péché que par imprudence, ne balancèrent pas un instant sur leur devoir.

Parmi les démocrates chrétiens, l'acceptation de l'encyclique fut d'autant plus facile que personne ne voulut se croire touché par elle [1]. Et rien, au fond, n'était plus vrai. Néanmoins, dès ce moment-là, des sanctions étaient en perspective. Le 16 septembre, les deux prêtres journalistes

1. C'est ce que M. Naudet expliquait aux lecteurs de la *Justice sociale* et P. Dabry à ceux de la *Vie catholique* à la même date du 21 septembre. Extraits dans A. Houtin, p. 184-185. Voir encore un article de M. Naudet, en date du 28, cité dans *Revue du clergé fr.*, t. LII, p. 238-239.

avaient déjà reçu un « avertissement » secret du Saint-Office [1]. Ce n'était qu'un prélude. En vue de parer à l'orage qu'il sentait venir, M. Naudet eut beau, dès la fin d'octobre, abandonner la direction de la *Justice sociale*, plusieurs évêques en interdirent la lecture, ainsi que celle de la *Vie catholique*, aux prêtres de leurs diocèses. Moins de six mois après, par un décret du Saint-Office en date du 13 février 1908, les deux journaux étaient formellement condamnés [2]. En même temps, leurs directeurs respectifs se voyaient interdire, sous peine de suspense *ipso facto*, « de publier désormais ces journaux ou d'autres, ainsi que des écrits quelconques du même genre, sous leur nom propre ou sous des pseudonymes. » M. Naudet rentra dans le rang, tandis que P. Dabry, après une soumission momentanée, finissait par sortir de l'Église [3].

Dans la presse théologique où le modernisme semblait à quelques-uns avoir trouvé des infiltrations ou des connivences, le mouvement ne fut pas moins unanime. En tête de leur nº d'octobre 1907, les *Annales de philosophie chrétienne* publiaient une formule d'entière adhésion aux enseignements de l'encyclique, et précisaient que l' « immanence » n'y serait jamais soutenue que dans les limites fixées par le Souverain Pontife. Après quoi, elles continuèrent leur chemin sans plus guère parler du modernisme, jusqu'au jour encore lointain où une condamnation globale viendrait atteindre la revue que Rome estimait sans nul doute insuffisamment amendée.

A la *Revue du clergé français*, le redressement, déjà sensible dans les derniers mois qui avaient précédé les documents pontificaux, se fit de plus en plus net après leur publication. « Le nouveau Syllabus » y fut reçu avec une confiance empressée [4]. De même, M. Bricout publiait un acte de « pleine et filiale adhésion » à l'encyclique [5] et annonçait « plusieurs articles » qui s'efforceraient « d'en montrer tout

1. P. Dabry, *Mon expérience religieuse*, p. 271-272.
2. Texte dans A. Vermeersch, p. 60.
3. Voir sa lettre publique à *Paris-Journal* (29 mai 1910), reproduite dans *Mon expérience religieuse*, p. 1-6.
4. Nº du 1er août, t. LI, p. 225-232.
5. Nº du 1er octobre, t. LII, p. 5-16.

le sens, toute la portée, toute la sagesse. » En attendant, il tenait à « distinguer avec soin le modernisme de ce que quelques-uns confondraient volontiers avec lui [1]. » La juste censure d'un modernisme destructeur ne devait pas détourner de ce qu'on y appelait un peu plus tard « le bon hodiernisme » [2].

Dans la suite, M. Bricout se prononçait encore contre le « programme des modernistes » italiens [3], puis contre le pamphlet de M. Loisy sur l'encyclique [4], tandis que, tout en reconnaissant avoir « accordé une excessive confiance à des prêtres qui en étaient indignes... à une époque où l'on pouvait encore s'y laisser prendre, » il assurait avoir voulu se ranger parmi « les enfants dévoués de l'Église » et prenait parti « pour l'école catholique progressiste [5]. »

Un peu plus tard, en « réponse à un défi » de M. Loisy, la revue publiait une série d'articles sur « la vérité du catholicisme, » dus à la plume de ses plus distingués collaborateurs, et dont l'ensemble dessinait une solide construction apologétique [6]. En même temps, des chroniques très informées, dont nous aurons à nous servir, faisaient connaître les destinées du mouvement novateur dans les autres pays, et la résistance efficace que déployaient à son endroit les troupes de l'Église. Le modernisme n'était plus seulement désavoué : il était directement combattu.

Quelques laïques se montrèrent tout d'abord plus maus-

1. Cette distinction si opportune fit, dans le nº suivant, p. 129-145, l'objet de tout un grand article intitulé : *Ce qui n'est pas du modernisme*, où l'auteur s'appliquait à marquer le rôle légitime que la condamnation pontificale laisse encore à la critique philosophique et historique bien comprise.

2. Nº du 15 janvier 1908, t. LIII, p. 246.

3. Nº du 1er février 1908, t. LIII, p. 337-339.

4. *Ibid.*, p. 385-389.

5. Nº du 15 août, t. LV, p. 385-387.

6. L. Venard, *La valeur historique des Livres saints*, 1908, t. LVI, p. 18-45; H. Lesêtre, *La valeur probante du miracle*, p. 257-281; J. Touzard, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, p. 513-548; E. Vacandard, *L'institution formelle de l'Église par le Christ*, 1909, t. LVII, p. 5-39; F. Dubois, *L'Évangile et le dogme*, p. 257-294; P. Pourrat, *L'institution divine des sacrements*, p. 513-540. De cette œuvre collective M. Bricout lui-même se réservait de tirer la conclusion (15 mars, t. LVII, p 641-676).

sades. Dès le 16 juillet 1907, *Demain* avait cessé de paraître « pour une durée de quelques mois [1], » non sans insinuer, en guise d'adieu, que l'acte du Saint-Office menait à « une dangereuse impasse » (p. 623). A d'autres l'encyclique parut encore plus déconcertante : G. Fonsegrive se fit leur écho dans le *Temps* du 28 septembre [2]. Au cours de ces pages, l'auteur se donnait comme un témoin; il voulait représenter une attitude :

Celle des catholiques, plus nombreux qu'on ne le pense, qui, très respectueux de la parole du pape et de son autorité, décidés à se soumettre à ce qu'il enseigne, à ce qu'il commande, se rendent cependant un compte très net que, si les auteurs modernistes ont été répréhensibles, cependant tout chez eux ne paraissait pas condamnable; que si, parmi leurs formules, plusieurs répugnaient au sens catholique, plusieurs autres, bien entendues, ne paraissaient point altérer la substance de la foi et semblaient ouvrir, au contraire, d'engageantes et grandioses perspectives; et enfin, surtout, que le problème qu'ils ont tenté de résoudre demeure posé.

Tout en reconnaissant donc que « les modernistes ont produit dans l'Église entière un ébranlement, comme une sorte de fièvre,... cause d'une inquiétude spirituelle, d'un prurit d'aventures intellectuelles, d'une fermentation tumultueuse des âmes, qui avait son intérêt, mais présentait, avec quelques avantages, des caractères morbides et d'incontestables dangers, » il exposait que « l'encyclique vise avant tout le clergé, » qui a besoin d'une préservation plus rigoureuse. Mais il notait que les laïques ne sont plus satisfaits de la scolastique traditionnelle, et que la condamnation portée contre les erreurs modernistes ne dispensait pas de chercher une meilleure solution du problème, insinuant que les clercs eux-mêmes ne tarderaient pas à en ressentir le besoin et « qu'il suffirait peut-être de faire subir aux formules désapprouvées quelques corrections, ou d'y introduire quelques éclaircissements, pour qu'elles devinssent irréprochables. »

Voilà pourquoi il estimait que les modernistes ont, en somme, bien servi l'Église et que l'acte pontifical serait « le

1. « Sommeil menaçant », d'après le P. de la Taille (*Études*, 1907, t. CXIII, p. 650), mais qui ne devait pas être suivi de réveil.
2. Larges extraits dans A. Houtin, p. 188-192.

véhicule le plus efficace, non pas de leurs solutions, puisqu'elles sont réprouvées, mais de leurs tendances et du succès de leurs pures intentions. » En tout cas, il se portait garant de leur fidélité :

D'un côté, ils ne peuvent que se soumettre, puisqu'ils proclament plus haut que bien d'autres les droits de l'autorité; mais, d'un autre côté, ils trouvent dans leurs doctrines de quoi espérer dans l'avenir une modification des idées de l'autorité, puisque selon eux tout est sans cesse en voie de variation... La révolte ouverte leur est interdite aussi bien par leur doctrine que par celle qui les désavoue.

Cet article valut à G. Fonsegrive d'être appelé « l'avocat des modernistes » [1]. Il dénotait, en réalité, une intelligence trop insuffisante de la question pour constituer un péril. Aussi bien personne ne semble s'en être sérieusement ému et il est difficile, aujourd'hui, d'y voir autre chose, que le témoignage, exprimé non sans quelque humeur, d'un optimisme rétrospectif qui s'efforce de survivre à la faillite de ses illusions.

II

Des tentatives allaient cependant être faites pour constituer quelques noyaux de résistance. Elles prirent la forme de ces publications pseudonymes que l'on a déjà vu se multiplier, dans les derniers temps qui précédèrent l'intervention du Saint-Siège.

A peine peut-on faire une place à « Jehan de Bonnefoy » [2], qui, « sous le voile transparent d'une fiction » où sont mis en scène les catholiques libéraux du milieu lyonnais [3], avait

1. Fr. Veuillot, dans l'*Univers* du 3 octobre.

2. *Le catholicisme de demain*, Paris, 1908, dont la préface est datée du 15 novembre 1907.

D'après le *Siècle* du 30 janvier 1909, Th. Delmont (p. 530) a cru pouvoir donner le nom du prêtre qui en serait l'auteur. La référence présente trop peu de garanties pour faire foi.

3. Les vrais sentiments de ceux-ci sont plutôt exprimés par M. Léon Chaine, qui, tout en revendiquant le droit de retenir son libéralisme et son franc-parler, s'avouait incompétent en matière de modernisme doctrinal et le montrait bien dans ses réflexions sur les actes pontificaux. Voir *Menus propos d'un catholique libéral*, Paris, 1908, p. 76-77, 115-129.

bien l'air, quoi qu'il s'en défendît, de plaider la cause du modernisme. Le principal de ses héros, l'abbé Octave Labruyère, après avoir échangé avec ses amis des propos diversement pessimistes, ne tient-il pas à Pie X (p. 164-186) un discours pathétique, pour lui affirmer les bonnes intentions des modernistes ou solliciter du moins son indulgence à leur égard? Il n'est pas jusqu'au dernier mot du pape qui, dans sa sévérité, ne recèle encore une espérance : « Vous reviendrez, cher fils, implorer de Notre Successeur la grâce de vos modernistes. » Mais ces dialogues symboliques, où perce l'imitation d'*Il Santo*, s'ils traduisaient quelques désenchantements individuels, n'avaient pas assez de relief pour agir sur l'opinion.

Ce que « Jehan de Bonnefoy » espérait du pape futur, A. Jounet [1] l'attendait des consciences individuelles.

> Arrière l'ancien adage : *Roma locuta est, causa finita est.* Les temps sont changés. En face du pape, il y a maintenant l'Esprit, auquel le pape doit être soumis (p. 13-14).

Car la doctrine de l'infaillibilité « soumet le pape au vrai, et, indirectement, au plus humble fidèle, au moindre laïque dès qu'il est capable de vérifier le vrai » (p. 34). Et comme « le vrai » est évidemment chez les modernistes, l'auteur de prophétiser (p. 35) : « La maîtrise que l'infaillibilité exerce sur le pape le conduira à signer ce concordat avec la recherche libre que je souhaitais plus haut. »

Il y avait déjà plus de vigueur dans l'opuscule intitulé : *Lendemains d'encyclique* et signé : « Catholici » [2]. Cette signature, qui laisserait croire à la pluralité d'auteurs, est évidemment faite pour donner le change. En réalité, fond et forme y dénotent l'unité de rédaction [3].

1. *Le modernisme et l'infaillibilité*, Paris, 1908.

2. Il se date du 8 décembre 1907 et vit le jour au commencement de 1908.

3. A l'époque, ce petit livre fut attribué à Mgr Lacroix, qui, paraît-il, « ne craignait point de s'appeler lui-même l'évêque des modernistes » (A. Houtin, *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, p. 117. Cf. *ibid.*, p. 330). Dans une lettre à H. Loyson, en date de 18 mars 1908 (*ibid.*, p. 331), il précisait son rôle en ces termes : « On vous a dit vrai, je ne suis pas l'auteur de ce petit livre; mais il se pourrait que je n'y fusse pas totalement étranger. » Aussi, dans sa réponse en date du 15 mai 1909

L'auteur, qui se donne d'abord comme ayant « passe longuement par les séminaires, » (p. 44), puis nettement comme prêtre, (p. 71-72), commence par reprocher au document pontifical de présenter « un modernisme en fonction pour ainsi dire des formules scolastiques » (p. 3) et différent, en tout cas, des doctrines que les modernistes ont réellement professées, de telle sorte que Pie X aurait commis « un véritable faux intellectuel » (p. 6) et que le système de l'encyclique aurait été « construit de toutes pièces au Vatican. » (P. 24.) D'après lui, le vrai modernisme consisterait dans la revendication « d'une science libre, entièrement, absolument, jalousement libre, » (p. 21), même à l'égard de la tradition et de l'autorité ecclésiastique. Il s'agirait d'un conflit entre l'enseignement de l'Église et les données les plus certaines de la critique qui en montrent la caducité. Le seul tort des modernistes serait d'avoir été « tout simplement des catholiques logiques » (p. 35) en admettant cette nécessité d'établir la foi sur un fondement rationnel que l'Église pose en principe sans consentir à l'appliquer. Aujourd'hui, en effet, « l'inévitable conflit » est entre l'histoire et le dogme (p. 71) et l'auteur, à l'appui de sa thèse, de faire étalage, d'après M. Loisy, « de ces démentis répétés, concordants, pressants, infligés par la science historique et exégétique à ce que le dogme implique nécessairement d'histoire et d'exégèse. » (P. 95.)

« Dans ces conditions, l'avenir rendra cette justice aux modernistes que ce qu'ils ont plaidé... c'est bien et uniquement la cause du christianisme et de l'Église;... qu'ils lui ont conservé en des jours difficiles des fidèles, laïcs et prêtres;... qu'ils lui ont obtenu l'attention, le respect, la sympathie d'adversaires restés rebelles » à l'ancienne apologétique; «...qu'ils avaient réussi à renouveler l'air de la vieille maison en y faisant entrer un peu de lumière. » (P. 74.)

Au contraire, l'encyclique apparaît comme « une des plus audacieuses tentatives... de violenter l'esprit humain et de ramener le monde à quatre cents ans en arrière. » (P. 100.)

(*ibid.*, p. 333), son correspondant pouvait-il lui exprimer la satisfaction qu'il avait éprouvée « en lisant dans les *Lendemains d'Encyclique* les belles pages que vous avez, lui disait-il, sinon écrites ou inspirées, du moins hautement approuvées. »

Et comme elle n'est pas « personnelle à Pie X », mais le « nécessaire aboutissant » de l'attitude intransigeante prise par l'Église au cours des derniers siècles (p. 106), il s'ensuit qu'elle travaille à préparer ce qui déjà paraît à beaucoup un fait accompli, savoir « les funérailles du christianisme. » (.P 116.) Par bonheur les modernistes sont là pour parer à cette catastrophe. Si l'Église refuse de « s'arracher aux vieilles enveloppes doctrinales qui la paralysent, » (p. 104), ils resteront néanmoins dans son sein pour l'en dégager peu à peu. Il n'y aura donc chez eux « ni révolte tapageuse ni exode en masse, » mais « moins encore acte de soumission. »

« Ils laisseront la hiérarchie dire et s'agiter; et, l'âme en paix, ils resteront ce qu'ils sont et où ils sont. » (P. 112.) En effet, « il s'agit de sauver... le patrimoine moral et religieux des ancêtres. » (P. 119.) « C'est parce que les modernistes ont vu le vrai péril qui menace nos sociétés contemporaines qu'ils ont essayé de le conjurer en rendant le catholicisme moins inintelligible et moins inacceptable : » ils continueront leur tâche, dussent-ils « perdre leur âme pour sauver la religion et la morale de l'Évangile » contre ce qu'il faut bien appeler, avec G. Tyrrell, « les extravagances de l'Église officielle. » (P. 122-123.)

Ces pages ardentes et déclamatoires suffiraient à montrer que le modernisme de l'encyclique ne fut pas un mythe. Mais ce n'est évidemment plus l'éloquence d'un plaidoyer anonyme qui pouvait désormais le sauver. « Livre très remarquable, écrivait H. Loyson [1], et dont la presse n'a pas parlé autant qu'il le méritait. Dans les circonstances présentes, ce livre aurait dû être un événement. » Fut-il seulement un fait divers?

III

Au fond, le seul point important pour le modernisme français était de savoir quelle serait l'attitude prise par M. Loisy. Elle fut celle que ses antécédents ne laissaient que trop prévoir.

Dès que se produisirent les actes un peu significatifs des autorités romaines, le solitaire de Ceffonds ne put se tenir

1. Lettre du 12 mars 1908, dans A. Houtin, *op. cit.*, p. 329.

de les prendre pour lui et de signifier à qui de droit ses récriminations. C'est ainsi que, le 12 mai 1907, il écrivait au cardinal Steinhuber, préfet de l'*Index*, pour se plaindre que le nom de son ami Fr. von Hügel eût été mêlé à la condamnation du *Rinnovamento* et, le même jour, au cardinal Merry del Val pour redresser les griefs qu'aurait allégués contre lui l'allocution pontificale du 17 avril. Étant « l'un de ceux qui ont droit de se croire visés » par elle, il se permettait « une humble rectification, qui, venant de la conscience de l'accusé » devait faire « appel à la conscience de l'accusateur [1]. »

A propos du décret porté le 6 juin par la Commission biblique sur le IVe Évangile, une longue missive était adressée, dès le 12, au même cardinal Merry del Val pour en discuter minutieusement les décisions, et railler avec hauteur le rôle que s'arrogeait la Congrégation par rapport aux problèmes scripturaires aujourd'hui posés [2]. Quand parut l'encyclique, M. Loisy crut devoir exprimer au Saint-Siège le « sentiment de profonde tristesse » qu'il en avait ressenti et, sans se reconnaître « dans le portrait de ceux qu'on dit être les tenants » du système moderniste, rétablir l'état exact de ses positions par rapport aux traits qu'il estimait lancés à son adresse [3]. Dans l'intervalle, le décret *Lamentabili* n'avait motivé de sa part qu'une algarade insolente à son ancien collègue Mgr Baudrillart (27 juillet) pour le commentaire qu'il en avait donné dans la *Croix* du 23 [4]. A ceux qui en reçurent la confidence de pareilles démarches ne laissaient pas de doute sur ce qui allait arriver.

Ces explications privées, où l'auteur déversait les premières impressions de son âme intraitable et meurtrie, n'étaient qu'un avant-goût de celles qu'il destinait dès lors au public [5]. En effet, M. Loisy se proposait de soumettre à un « impartial

1. *Quelques lettres*, p. 81-86. Cf. *Choses passées*, p. 337-340.
2. *Ibid.*, p. 118-133.
3. Lettre du 29 septembre, *ibid.*, p. 232-238.
4. Cf. *Choses passées*, p. 345-348, 355-357.
5. Elles parurent, vers la fin de janvier 1908, sous la forme d'un nouveau petit « livre rouge », modestement intitulé : *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*.

examen » le texte du décret *Lamentabili*, en vue, disait-il de chercher « le rapport qui existe entre les opinions condamnées et mes opinions véritables. » (P. 6-7.) Ce plaidoyer *pro domo* s'élargissait davantage à propos de l'encyclique, au sujet de laquelle M. Loisy, après s'être documenté auprès de G. Tyrrell sur la part qui pouvait lui revenir [1], déclarait écrire « afin de montrer... dans quel rapport les opinions attribuées aux *modernistes* se trouvent à l'égard de celles qu'ils ont réellement soutenues. » (P. 14.) Au demeurant, parce qu'il se rendait bien compte d'avoir « fourni en plus grande proportion qu'aucun autre catholique les matériaux que les théologiens de Sa Sainteté ont élaborés en système, » (p. 15-16), c'est encore à ses propres ouvrages qu'il en demandait surtout le contrôle. De sorte que les *Simples réflexions* allaient prendre l'allure d'une vérification historique des documents pontificaux, par l'auteur même qui s'y sentait le plus directement atteint [2].

A l'entendre, le rapport ainsi cherché des textes romains à leurs sources les plus certaines, serait celui d'une totale et grossière déformation.

De même que les théologiens du Saint-Office, pour avoir des propositions parfaitement condamnables, ont souvent altéré, quant à la forme et quant au sens, les textes où ils les voulaient prendre, et dont on a d'ailleurs tout lieu de croire qu'ils ne cherchaient pas ou ne voulaient pas saisir la signification précise, ainsi les rédacteurs de l'encyclique, pour construire avec des éléments hétérogènes et disparates un système assez cohérent, du moins en apparence, ont dû se livrer à leur exercice favori, la déduction syllogistique, en partant d'opinions qui ne leur étaient point familières et qu'ils ont faussées, par le seul fait de les transformer en principes absolus et en base de raisonnement (p. 19).

A l'appui de cette thèse initiale, l'auteur reproche au Saint-Office d'avoir « altéré » (p. 51, 59, 93) ou « changé » (p. 105) le sens des sources dont il s'inspire. Il se plaint de confusions (p. 80), ou d'interprétations exagérées (p. 66), et c'est pour ainsi dire à chaque page qu'il oppose triomphalement à chacune des propositions censurées leur prétendu texte original. Le ton est encore plus agressif à propos de

1. Voir la réponse de celui-ci dans *G. Tyrrell's letters*, p. 85-87.
2. Cf. *Choses passées*, p. 348.

l'encyclique. Il n'est plus question que de « méprise » (p. 148 et 256), de « théorie arbitrairement conçue » (p. 142; cf. p. 178), de compréhension « à rebours » (p. 156), de « contre-sens » (p. 199), quand ce n'est pas de « substitution sophistique » (p. 200), de « pure fantaisie » (p. 202), de « facétie » (p. 208) ou de « bévues » (p. 215).

Qui ne croirait, après cela, que l'ouvrage aboutit à la protestation vengeresse de l'innocence méconnue? Même erronée, la sincérité de cette conviction eût expliqué l'invective. Or cette bordée de sarcasmes alternait avec des aveux non dissimulés de totale incroyance. « Ne faudrait-il pas, en effet, savoir d'abord, demandait-il en tête de sa riposte à l'encyclique (p. 140), ce qu'on doit entendre par vérité en matière de religion; quelles sont les origines de cette vérité, les conditions de sa conservation et de son progrès; enfin, dans quelle mesure et à quel titre le pape est autorisé à s'en dire l'organe et l'arbitre? » Dans la suite, il s'élevait contre la « mécanique surnaturelle de la révélation, » (p. 149; cf. p. 58), affirmait à nouveau le caractère purement symbolique des dogmes (p. 162), proclamait des erreurs même dans « la doctrine religieuse et morale » des Écritures (p. 227), se vantait d'avoir signalé les antilogies de l'enseignement catholique (p. 232).

Sa correspondance de l'époque, depuis livrée par lui-même au public, ne manifestait pas de meilleures dispositions. Non seulement il se reconnaissait dans la méthode « des savants qui étudient la Bible, sans égard à aucune orthodoxie théologique » [1], mais il écrivait sans ambages :

> Il n'est peut-être pas un seul article de son symbole que j'entende comme elle [l'Église] et que j'admette comme vrai au sens où elle l'enseigne... Je ne reconnais ni l'autorité absolue de sa hiérarchie, ni la valeur absolue de sa théologie, ni la force démonstrative de son apologétique. Je crois insoutenables et fausses les notions communes de la révélation et de l'Écriture, du dogme et du pouvoir ecclésiastique [2].

En fait de théodicée, il professait « que l'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la

1. *Quelques lettres* p. 171.
2. *Ibid.*, p. 180.

conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme [1]. »

Aussi avouait-il, à la dernière heure : « Je ne me dissimule pas que mes opinions réelles sont prescrites avec et dans celles que je ne puis avouer pour miennes [2]. » Lui-même se fût chargé de dresser, à l'usage du Saint-Office, « une liste encore plus longue de propositions, en marquant plus exactement la différence entre ses opinions et celles que représente l'enseignement de l'Église [3]. »

Pour que nul ne pût s'y méprendre, en même temps que les *Simples réflexions*, paraissaient deux gros volumes sur les *Évangiles synoptiques* (Paris, 1907-1908), où le radicalisme de la négation ne connaissait plus de limites, tandis qu'il préparait dès ce moment-là cette paradoxale publication de sa correspondance [4], dont les pièces semblent choisies pour établir combien était ancienne et profonde la dissolution dans son âme de toute foi religieuse, alors que ses plus acharnés critiques osaient à peine la soupçonner et que ses amis s'obstinaient à garantir son loyalisme sacerdotal [5].

1. *Quelques lettres*, p. 150.

2. Lettre à Mgr Herscher, en date du 19 janvier 1908, *ibid.*, p. 249.

3. Lettre du 30 juillet 1907, *ibid.*, p. 217.

4. *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, 1908.

5. Il n'est pas jusqu'à Fr. von Hügel dont l'indulgente amitié ne commençât à se nuancer de quelques réserves au sujet de ces deux écrits. Voir *Selected letters*, p. 146-147, 149-150. Cf. p. 336.

Après avoir rappelé la teneur des documents pontificaux (*Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 246), M. Loisy continue pour caractériser la conduite que tinrent dans cette circonstance ses deux fidèles protecteurs d'autrefois : « Ni l'archevêque [d'Albi], ni von Hügel ne songèrent à me sauver de ce déluge, ni à me déconseiller la publication de mes *Évangiles synoptiques* et de mes *Simples réflexions.* » Mais ne faudrait-il pas savoir, au préalable, jusqu'à quel point ils y furent invités? « L'excommunication majeure... ne changea rien à leurs dispositions à mon égard. La mission qu'ils s'étaient assignée, de protéger, dans ma personne, la liberté de la critique scientifique dans l'Église, avait pris fin. » Sans doute, mais parce que M. Loisy annulait cette « mission » par sa rupture avec l'Église, qui leur était plus chère que sa personne.

Dans ces conditions, que pouvait bien signifier une réclamation qui annulait par une capitulation d'ensemble les victoires que son auteur croyait pouvoir s'adjuger sur quelques détails? M. Loisy a manifesté lui-même sa surprise [1] de l'empressement avec lequel « le public se jeta » sur son *pro domo*. Succès momentané de scandale et qui ne devait pas durer. Les *Simples réflexions* ne restent guère aujourd'hui qu'un document sur la psychologie étrangement égocentrique de leur auteur, qui s'y donne le singulier rôle d'interpréter en fonction de sa personne des documents d'un caractère absolument général, d'étendre à tous les modernistes des dénégations qui n'étaient tout au plus vraies que de lui-même, de crier à l'erreur judiciaire alors qu'il y étale beaucoup plus d'aveux qu'il n'en fallait pour justifier sa condamnation.

Ce pamphlet d'une violence concentrée, qui était d'ailleurs en son genre un chef-d'œuvre de polémique, ne voulait évidemment être qu'un manifeste de rupture avec l'Église, que M. Loisy s'attachait à couvrir de ridicule, à écraser sous le poids de son mépris, pour se donner une dernière fois le beau rôle en la quittant. En tout cas, il mettait fin à l'équivoque du modernisme chez le seul homme en France qui eût assez de prestige pour en rester l'animateur [2].

Aussi bien les événements allaient-ils se précipiter vers l'inéluctable solution. En quelques mois se dénoueraient les derniers liens qui subsistaient encore de M. Loisy à son passé catholique.

Ce fut d'abord la fermeture de l'atelier où s'étaient préparés ses travaux et qui avait étendu au loin son influence. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses* prenait congé de ses lecteurs à la fin de 1907 [3]. Elle se félicitait d'avoir obtenu la collaboration, au cours de ces douze années, des plus hautes notabilités ecclésiastiques ou laïques et « contribué pour sa part » au renouvellement des études religieuses, mais considérait son rôle comme terminé devant le « système d'inquisition sans contrôle » présentement instauré dans

1 *Choses passées*, p. 363.
2. Voir M. D. Petre, *Modernism*, p. 158.
3. Voir t. xii, p. 659-661.

l'Église. Avec elle le modernisme français perdait son organe scientifique : elle ne devait reparaître qu'en 1910 au service du rationalisme le plus radical.

La situation canonique de son fondateur ne tarderait plus guère à être réglée. M. Loisy s'est vanté dans la suite d'avoir, au lieu de la quitter spontanément, voulu « arracher » à l'Église l'acte de sa libération[1] : cette satisfaction d'amour-propre ne lui fut pas refusée. Dès le 18 janvier 1908, il recevait du Saint-Siège, par l'intermédiaire de l'évêque de Langres, dont il était le diocésain par son domicile, sommation d'avoir à faire « un acte de soumission pleine et entière aux condamnations portées par S. S. Pie X contre le modernisme. » Acte formellement refusé à la date du 19 janvier, puis du 28 février [2]. Un décret nominatif d'excommunication majeure suivit, le 7 mars [3].

« Ma première impression, qui n'est pas encore effacée, a écrit plus tard l'auteur [4], fut celle d'un infini soulagement... Je jouissais du plaisir de n'être plus d'Église et de m'appartenir enfin quelque peu. » Logique mais douloureuse liquidation, qu'il reste profondément triste, malgré tout, de voir accueillie d'un cœur aussi léger. Dans l'intervalle, M. Loisy avait lui-même pris la peine de se classer dans la catégorie de ces « penseurs libres » dont la généalogie commencerait « à partir d'Érasme, en passant par Descartes et Richard Simon, pour aboutir à Lamennais et Renan [5]. » Et la question se pose à peine de savoir s'il ne s'apparentait dès lors pas plus à l'incroyance de ce dernier qu'au catholicisme plus ou moins libéral des précédents. Quoi qu'il en soit, en provoquant ainsi l'ostracisme de l'Église, M. Loisy se privait définitivement de tout ce qui lui avait jusque-là permis d'y exercer une action [6].

1. *Choses passées*, p. 322.

2. *Quelques lettres*, p. 246-254, 286-288. Cf. *Choses passées*, p. 358-366.

3. Texte latin dans *Choses passées*, p. 397-398; accompagné d'une traduction française dans *Quelques lettres*, p. 289-291.

4. *Choses passées*, p. 367 et 369.

5. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1910, nouv. sér., t. I, p. 586.

6. Ses écrits postérieurs n'ont plus obéi qu'aux inspirations du plus franc rationalisme, en même temps que l'auteur y faisait preuve d'un subjectivisme qui ne laisse pas de nuire à son crédit auprès des

Cette apostasie de son principal auteur, jointe au loyalisme indéfectible du plus grand nombre de ceux qui de bonne foi s'étaient plus ou moins embrigadés à sa suite, explique le subit effondrement du modernisme français, qui n'allait plus désormais compter pour presque rien. Dans les autres pays, au contraire, il semble avoir trouvé dans le fait de sa condamnation un regain, tout au moins momentané, de vigueur et d'éclat.

critiques impartiaux. Voir V. Taylor, dans *Hibbert Journal*, 1926, t. XXIV, p. 563-572. « Trop subtil, trop sûr, écrivait déjà de lui Fr. von Hügel à propos de ses *Évangiles synoptiques*, où il lui manque à peu près tous les matériaux pour une décision sobre. » Et encore sur son commentaire des *Actes* : « Il sait, en un détail étonnant, ce qu'ont été des écrits dont l'existence même n'est qu'une hypothèse à lui. » Lettre du 11 juillet 1921, dans *Selected letters*, p. 336.

M. Loisy a fait, un moment, trêve à son activité scientifique telle quelle pour publier cette douloureuse autobiographie : *Choses passées*, Paris, 1913, où il semble s'être donné la tâche déconcertante, en faisant remonter à plus de vingt ans en arrière la ruine totale de sa foi, d'infliger aux amis qui lui firent si longtemps confiance le démenti le plus cruel, et de justifier au delà de leurs craintes les suspicions de ses premiers adversaires, tout en continuant à se réclamer de ceux-là et, plus encore, à se plaindre amèrement de ceux-ci.

CHAPITRE II

ESSAIS D'AGITATION : EN ANGLETERRE

Tandis qu'en France M. Loisy abandonnait le modernisme à son inévitable sort, en Angleterre G. Tyrrell se multipliait pour le sauver. Le principe d'insurrection intérieure, dont il fut toujours l'apôtre, allait maintenant recevoir sa large application [1].

I

Si le décret *Lamentabili* ne semble pas avoir beaucoup ému G. Tyrrell [2], l'encyclique *Pascendi*, où il ne pouvait pas ne pas sentir que toute sa psychologie religieuse était directement visée, le fit sortir de son silence.

« Je ne voulais pas, a-t-il écrit lui-même, qu'on puisse dire que l'encyclique avait été accueillie sans aucune protestation et que les modernistes avaient été aussi lâches que la minorité du concile du Vatican [3]. » D'où une courte note donnée par ses soins au *Corriere della sera* du 23 septembre, en attendant trois articles plus étendus, qui furent publiés, l'un dans le *Giornale d'Italia* du 26, les deux autres dans le *Times* du 31 septembre et du 1er octobre. Ces derniers obtinrent, paraît-il, « un succès foudroyant de scandale et d'admiration [4]. » Fr. von Hügel lui-même, s'il en regrettait

1. Sur cette période, consulter : *Autobiography and life*, t. II, p. 332-446; R. Gout, p. 214-267; L. Gougaud, *Le modernisme en Angleterre*, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 541-565.

2. Voir A. Houtin, p. 169-170.

3. Lettre du 10 octobre 1907, publiée dans *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 23.

4. R. Gout, p. 216. Curieuse reproduction, sans guillemets, d'une formule écrite par P. de Quirielle au sujet du premier « livre rouge » de M. Loisy. Voir plus haut, p. 166.

le ton « violent et sarcastique », en trouvait le fond des plus nobles et des plus opportuns.[1]

G. Tyrrell y reprochait au pape son « manquement à la civilité moderne, » mais surtout son esprit rétrograde. « Pie X aussi, y disait-il, est un réformateur; mais sa réforme est une réaction, non un progrès. » Aux foules avides de vérité et de vie religieuses le pape ne trouvait plus à offrir que des abstractions scolastiques [2]. C'est pourquoi le modernisme maintiendra d'autant plus son effort. Au besoin, il descendra « sous terre pour y croître et s'y fortifier et s'y organiser en vue du jour prochain où avec un élan renouvelé il sortira des catacombes. » Mais ses partisans accepteront, s'il le faut, toutes les censures « comme des choses qui vont de soi » plutôt que de quitter l'Église.

Aucun moderniste comprenant la logique de sa propre position, fier de ses ancêtres spirituels, et sentant que l'union avec l'Église dépend d'une réalité intérieure plus que d'une forme extérieure, ne pourra être expulsé du catholicisme par un acte quel qu'il soit de violence juridique... Se séparer serait reconnaître que ses calomniateurs avaient raison... Ce serait abandonner ce qu'il croit la vérité au moment où la vérité est le plus trahie [3].

Pour justifier plus amplement cette attitude d'opposition tenace à l'encontre de toutes les mesures prises par l'autorité, G. Tyrrell exhumait de vieilles pages, écrites le 18 mai 1904, qu'il publiait dans la *Grande Revue* [4], sous ce titre qui en indique bien l'esprit : *L'excommunication salutaire*. Il y protestait contre l'abus du pouvoir coercitif, mais le déclarait inopérant.

« S'il envisage même une injuste excommunication comme un mal qui doit être évité au prix de tous les sacrifices personnels dans l'ordre temporel, le catholique intelligent et cultivé ne la considère plus, en aucune façon, comme un mal spirituel, quand il vient à la comparer à la plus légère violation de conscience ou de principe. » (P. 664.) Au contraire, « le sacrifice qu'elle impose la rend en quelque sorte séduisante pour les cœurs héroïques... ; elle est même un

1. Lettre du 1er octobre, dans *Selected letters*, p. 141-142.
2. Dans sa correspondance de l'époque (*G. Tyrrell's letters*, p. 85), ne parlait-il pas de l'encyclique *Perdendi gregis?*
3. Trad. R. Gout, p. 219-221.
4. N° du 10 octobre 1907, t. XLV, p. 661-672.

baptême de feu, un moyen de sanctification pour l'homme pieux.» (P. 666.)

Et l'auteur faisait entrevoir (p. 670) le jour prochain où l'Église de Rome trouverait en face d'elle « une multitude d'excommuniés soumis, croyant fermement à ses justes droits, mais décidés à résister à ses extravagantes prétentions, assistant à ses messes, pratiquant son bréviaire, observant ses abstinences, obéissant à ses lois et, dans la mesure où elle le permettra, partageant sa vie.»

Dans ces pages, G. Tyrrell traçait d'avance le programme de sa propre conduite. Le 22 octobre, Mgr Amigo, évêque de Southwark, après en avoir référé à Rome, lui notifiait une sentence aux termes de laquelle il était « privé des sacrements avec réserve de son cas au Saint-Siège [1]. » Huit jours après, G. Tyrrell répondait en acceptant la peine, mais en renouvelant son indignation contre l'encyclique *Pascendi*, « document qui détruit la seule manière dont il soit possible de défendre le catholicisme et toutes les raisons qu'on a de se soumettre, dans les limites convenables, à l'autorité ecclésiastique [2]. »

A partir de ce moment, comme un vrai général en chef, G. Tyrrell ne cesse plus de surveiller et de favoriser les mouvements de résistance qu'il croit voir se dessiner ailleurs. L'Italie attirait particulièrement son attention. Un instant, il fut déconcerté par le radicalisme des *Lettere di un prete modernista*, où le modernisme se muait en idéologie socialiste et menaçait de tourner au schisme. Il se prit alors à jouer le rôle de modérateur pour engager ses amis trop ardents à rester dans l'Église, suivant le programme moderniste, afin d'y répandre leur esprit. Son rêve serait que s'organisât « un fort noyau d'excommuniés qui constitueraient une protestation vivante contre la papauté. » Du reste, tout en essayant de défendre le caractère spirituel du « royaume de Dieu » voulu par le Christ, il finissait par réconcilier son propre

1. Ce qui n'était pas tout à fait l'excommunication, comme on l'a noté dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 575.

2. Texte dans *Autobiography and life*, t. II, p. 341-342; traduction dans R. Gout, p. 226-227. Ce qui lui valut une chaleureuse approbation de Fr. von Hügel. Lettre du 15 novembre, dans *Selected letters*, p. 144.

mysticisme avec leur « programme socialiste [1]. » Suivant une loi souvent constatée, les troupes en arrivaient à entraîner leur chef.

Pour activer le combat, G. Tyrrell payait de sa personne et, comme stimulé par la lutte, prodiguait sa prose belliqueuse. Les revues modernistes italiennes reçurent régulièrement son concours; mais c'est avant tout sur l'opinion de son pays qu'il se préoccupait d'agir. A défaut des feuilles catholiques, les organes de l'anglicanisme lui ouvraient leurs colonnes. C'est ainsi que, dès la fin de 1907, il amorçait une controverse [2], qui devait être des plus vives dans le monde anglais, sur la prétendue « condamnation de Newman » par l'encyclique *Pascendi*. En janvier suivant, il disait encore ses espoirs en « l'avenir du modernisme » [3], qu'il définissait comme « une méthode et un esprit plutôt qu'un système, un mode d'investigation et non un ensemble de résultats. » (P. 246.) Son caractère principal lui paraissait être de distinguer entre la théologie et l'expérience religieuse « dont elle est l'expression toujours imparfaite, toujours perfectible. » (P. 249.) Bien qu'il se montrât plus assuré de la décadence du catholicisme médiéval que « du succès des efforts variés du modernisme pour en trouver une réinterprétation, » (p. 255), il gardait toute sa confiance en un mouvement dont « la tendance générale est de retenir les vieilles formes et formules avec le moins de changement possible, tout en les distinguant soigneusement des expériences et valeurs surnaturelles dont elles ne sont que les véhicules contingents, et, en mettant la théorie, la théologie et les choses extérieures de plus en plus au second plan, d'insister autant que possible sur la foi, l'espérance et la charité [4]. »

Parfaite image du sectaire, en refusant de s'incliner devant l'autorité responsable, ce sont les destinées mêmes de l'Église que G. Tyrrell avait la prétention de retenir entre ses mains.

1. Correspondance publiée dans E. Buonaiuti, p. 144-147, et partiellement dans *G. Tyrrell's letters*, p. 115-117.

2. *Guardian*, 20 novembre 1907, p. 1896-1897.

3. *Hibbert Journal*, 1907-1908, t. VI, p. 241-255.

4. Trad. Gougaud, *loc. cit.*, p. 554-555.

II

Cet insurgé allait en même temps prendre plus que jamais figure de docteur. Une occasion de choix lui fut offerte quand il vit son nom cité parmi les tenants du modernisme, dans le mandement du cardinal Mercier pour le carême de 1908. Il s'empressa de répliquer par un petit volume de circonstance, intitulé *Mediævalism* (Londres, 1908), qui est resté « un des plus populaires parmi ses ouvrages [1]. »

Le « médiévalisme », c'est pour lui le catholicisme traditionnel, avec son concept d'une révélation divine extérieure à la conscience individuelle et d'un dogme obligatoire qui en veut être l'infaillible expression. Ce système lui paraît contraire aux intentions du Christ comme aux exigences de la pensée moderne : aussi croit-il en constater « l'agonie » (trad. fr., p. 211). Tout cela s'accompagnait de paroles très dures, non seulement contre la « bureaucratic romaine », mais contre l'absolutisme pontifical et le concile du Vatican qui l'a sanctionné [2].

On conçoit que les protestants aient cru sentir dans ces pages un souffle de révolte, et qu'à ce « vaillant champion de la vérité » H. Loyson ait voulu adresser un fraternel encouragement [3]. Des orientaux eux-mêmes étaient attentifs à cette publication et en relevaient les affinités avec le tolstoïsme [4]. En revanche, des amis fidèles, comme Fr. von Hügel, ne purent se défendre d'un sentiment de malaise à voir l'auteur se commettre en ce genre de polémiques [5].

G. Tyrrell n'en persistait pas moins à se dire « encore attaché à l'Église romaine, » comme à la plus grande approximation « de l'idéal, toujours irréalisé, d'une religion catho-

1. *Autobiography and life*, t. II, p. 362. M. R. Gout va jusqu'à dire (p. 240-241) qu'on a pu le comparer à l'*Apologia* de Newman.

2. « Les décrets du Vatican, écrivait-il (p. 92), pour autant qu'ils expriment l'intention des absolutistes, ne valent pas le papier sur lequel ils furent écrits. »

3. Lettre du 5 février 1909, dans A. Houtin, *Le Père Hyacinthe prêtre solitaire*, p. 338-340.

4. M. Zdziechowski, *Semaine de Moscou*, 29 novembre 1908, analysé dans *Annales de phil. chrét.*, mars 1919, IV[e] série, t. VII, p. 644-645.

5. *Selected letters*, p. 152-153. Cf. p. 334.

lique,» (p. 230-231), en comptant, bien entendu, sur l'appoint des modernistes pour s'en rapprocher davantage. Cependant la solitude est mauvaise conseillère. G. Tyrrell envisageait parfois l'hypothèse où le programme moderniste lui paraîtrait intenable : auquel cas il se déclarait prêt à passer « au protestantisme, au positivisme, à l'anglicanisme, au socialisme, ou, plus vraisemblablement, au nihilisme [1]. » Ces troubles d'âme se précisèrent, vers cette époque, en une sérieuse tentation de revenir à « l'Église de son baptême [2]. » D'autres fois, ses sympathies allaient aux « vieux-catholiques » [3], et ceux-ci l'ont revendiqué tout au moins pour l'âme de leur Église [4]. « Malgré tout, et pour si incommode, délicate, complexe que fût sa situation dans le catholicisme romain, il sentait qu'il était de son devoir d'y rester [5]. »

Son mysticisme s'avérait d'ailleurs, dans l'intimité de plus en plus révolutionnaire. A son vieux système de symbolisme dogmatique, aussi vivant que jamais dans son esprit et qui réduisait la révélation chrétienne à l'amour [6], s'ajoutait l'idée d'une « restauration de la hiérarchie », qui consisterait dans un nivellement de la papauté, de manière à rétablir sur sa base, c'est-à-dire sur le *regale sacerdotium* du peuple chrétien, la pyramide ecclésiastique maintenant posée sur sa pointe [7]. Encore lui semblait-il douteux que tout cela pût sauver l'Église romaine, qui lui paraissait ne pouvoir être réformée, aujourd'hui comme autrefois, que par une puissante révolte laïque aboutissant à une contrainte légale [8]. Sur quoi la question se pose évidemment de savoir ce qui pouvait encore rester de foi catholique dans l'âme agitée de cet anarchiste pieux, dont l'attitude réfor-

1. Lettre du 23 avril 1908, dans *G. Tyrrell's letters*, p. 115.

2. *Autobiography and life*, t. II, p. 366-378. Le fait est également reconnu par Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 167).

3. *Ibid.*, p. 379-387.

4. *Revue intern. de théologie*, 1909, t. XVII, p. 754-764, 814-816.

5. R. Gout, p. 244. Fr. von Hügel (*Selected letters*, p. 175) assure que son idéal restait toujours « un catholicisme romain libéral. » Cf. M. D. Petre, *Modernism*, p. 161.

6. *G. Tyrrell's letters*, p. 54-65.

7. *Ibid.*, p. 105.

8. *Ibid.*, p. 87. Cf. p. 62-63.

miste n'est pas sans quelque analogie avec celle des pseudo-mystiques médiévaux.

A ce catholicisme tel quel [1] G. Tyrrell entendait pourtant se montrer fidèle et consacrer son apostolat. C'est dans ce sens qu'il prenait la défense du modernisme contre M. Minocchi, lorsque celui-ci croyait devoir en proclamer la faillite [2]. Il travaillait même à une nouvelle exposition de ses vues religieuses. L'ouvrage était substantiellement terminé et la préface datée du 29 juin 1909, lorsque la mort le surprit brusquement le 15 juillet.

En novembre, ses familiers publièrent ces *novissima verba* [3]. Nulle part la pensée de l'auteur ne s'est affirmée sous une forme plus complète [4].

A l'heure présente, d'après lui, « la difficulté, ce n'est pas le catholicisme, c'est le Christ et le christianisme. » (Trad. fr., p. 19.) Rien, en effet, n'est plus étranger à l'Évangile que le protestantisme libéral ; le catholicisme, au contraire, est la continuation et l'organisation de son message apocalyptique [5]. Il s'agit maintenant de savoir ce que vaut le christianisme lui-même. De ce problème l'auteur demande la solution à l'expérience mystique. La religion est le rapport intime avec Dieu ou l'Esprit ; or le christianisme se révèle comme

1. *Catholicism of an exceptional type*, écrit un des ses plus chauds admirateurs. A. Fawkes, *Studies in modernism*, p. 5. Car « il n'est pas douteux, continue l'auteur (*ibid.*, p. 16), que sa logique pressante l'avait conduit loin, non seulement de l'enseignement formel de Rome, mais de l'orthodoxie reçue dans les Églises. »

Sans rien voir de ces nuances, A. Houtin (*Ma vie laïque*, p. 255 ; cf. p. 377) le donne pour « un pur sceptique » et les héritiers littéraires de l'historien du modernisme promettent de lui quelques papiers posthumes dans ce sens. Il y a chance que tout cela montre seulement combien étaient bornés les horizons religieux de l'auteur.

2. Voir *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 279-282.

3. *Christianity at the cross-roads* (c'est-à-dire : *Le christianisme à la croisée des chemins*), Londres, 1909.

4. Voir l'étude très irénique du P. Bainvel, *Le dernier livre de George Tyrrell*, dans *Études*, 1910, t. CXXIII, p. 737-775.

5. « L'idée de l'Église est l'idée de Jésus. » (P. 119.) Toute la première partie de l'ouvrage, qui développe et justifie ce thème, est ainsi comme une reprise et un complément, du point de vue philosophique, de l'apologétique tentée par M. Loisy au nom du simple déterminisme historique.

l'incarnation éminente de l'Esprit : aussi possède-t-il pour l'âme religieuse une valeur absolue. Cet esprit vit toujours dans l'Église et c'est pourquoi les modernistes ne veulent pas le chercher ailleurs, mais en travaillant à dissoudre la lettre épaisse qui en paralyse l'expansion dans le catholicisme actuel [1].

Un critique dont on ne contestera pas l'impartialité, a écrit de ce testament doctrinal :

Par la prédominance de son point de vue mystique, Tyrrell se rapproche incontestablement du protestantisme... *L'Évangile et l'Église*, tout en faisant de la foi l'élément vital de la religion, insistait beaucoup plus sur le caractère social du christianisme, sur la nécessité d'un contrôle permanent de la foi par la raison, sur le rôle du magistère ecclésiastique, dont Tyrrell ne parle plus guère maintenant que pour en prédire la ruine désirable. *L'Évangile et l'Église* contenait un programme discret de réformes nécessaires : l'ouvrage de Tyrrell est une prophétie de révolution [2].

Contre ce jugement, qu'elle estimait injuste, Miss Petre a fait valoir que toute la conduite et toute la philosophie de G. Tyrrell allaient plutôt à travailler pour l' « Église de l'avenir » [3]. Il n'en est pas moins vrai que, dans cette Église, l'autorité s'effaçait de plus en plus devant les libres poussées de la conscience chrétienne [4]. A cet égard, le catholicisme moderniste de G. Tyrrell, même si l'on fait abstraction de ses violences agressives envers le Saint-Siège et la Curie, se nuançait, à n'en pas douter, d'un individualisme tout protestant. N'est-il pas significatif que, justement dans un article publié deux mois avant sa mort [5], il ait cru devoir

1. « Ils mettent toute leur espérance (p. 333) dans le courant irrésistible de la vérité et du savoir, qui doit, à la fin, environner et submerger les barrières de l'ignorance auxquelles la déloyauté sert d'arcboutant. »

2. A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1911, nouv. sér., t. II, p. 611.

3. *Autobiography and life*, t. II, p. 353-355.

4. Fr. von Hügel lui-même, qui avait encouragé la publication du livre (*Selected letters*, p. 168-170), en arrivait plus tard (*ibid.*, p. 335) à le définir comme « un mélange de choses profondément chrétiennes et catholiques et de pages fiévreuses et désorientées. »

5. *The death of clergy*, dans *Contemporary review*, mai 1909, t. XCV, p. 574-588.

prédire « la mort du clergé » — cela d'ailleurs dans toutes les Églises — au profit du libre ministère laïque?

A sa décharge, il faut, en tout cas, noter que, du moins en Angleterre, des théologiens très représentatifs, comme le Dr W. R. Inge [1], se montrèrent plutôt sensibles aux critiques acerbes qu'il avait décochées à l'adresse de la Réforme qu'à la similitude d'inspiration religieuse qui l'en rapprochait.

III

Il est plus difficile de préciser quel put être le résultat de la campagne où s'épuisèrent les dernières années de G. Tyrrell.

C'est à lui certainement qu'est due la survivance, au moins dans certains cercles, d'un malaise doctrinal consécutif aux condamnations de l'encyclique. Parmi ses disciples les plus fidèles, il faut compter Miss Petre, qui, non contente de l'héberger dans sa maison, publiait elle-même un volume tout pénétré de son esprit [2]. Un autre de ses amis, M. H. C. Corrance, à qui G. Tyrrell avait accordé une préface pour sa traduction anglaise du *Newman* de M. Bremond, entreprenait lui-même ce qu'il appelait *a vindication of modernism* [3]. Grand surtout était l'émoi parmi les convertis de l'anglicanisme, à qui la crise d'alors donnait la tentation de se croire fourvoyés. « L'un de ceux-ci, Robert Dell, a raconté leur désenchantement dans la *Grande Revue* (25 mars et 10 avril 1908) [4]. » D'autres, comme le Rév. Alfred Fawkes, retournaient à l'Église anglicane [5].

Au total, cependant, le mouvement protestataire manquait d'ampleur ou de solidité. Un de ses premiers adeptes, l'hon. W. Gibson, tout en reconnaissant la « bataille furieuse » qui s'était livrée dans son milieu autour de l'encyclique, pouvait bientôt donner l'assurance qu'elle s'était terminée, à

1. *Hibbert Journal*, janvier 1910, t. VIII, p. 434-438.
2. *Catholicism and independance*, Londres, 1907, avec ce sous-titre significatif : « Études sur la liberté spirituelle. »
3. *Nineteenth century and after*, février 1908, p. 311-326.
4. R. Gout, p. 232. Extraits dans Th. Delmont, p. 142-146.
5. Voir *Autobiography and life*, t. II, p. 374.

quelques rares défections près, par la victoire de la foi et de la soumission[1].

De ces modernistes persévérants, le plus notable était, sans conteste, Fr. von Hügel, que toutes ses habitudes intellectuelles et ses relations sociales attachaient à la cause novatrice. Si son tempérament méditatif ne le portait guère à descendre sur le champ de bataille, il restait, en tout cas, comme le chef d'état-major qui dirige les opérations. On l'a vu sympathiser étroitement avec les derniers actes de G. Tyrrell[2]. Après la mort de celui-ci, non content de prêter son concours à la publication de *Christianity at the cross-roads*, il consacrait à son ami une notice nécrologique[3], dont la rédaction, d'une prudence calculée[4], ne dissimulait pas entièrement les tendances. Dans la suite, nous le verrons encore accorder ses encouragements aux suprêmes efforts des modernistes italiens et aux résistances de Miss Petre. Son individualisme chatouilleux le portait à redouter ce qu'il appelait, par opposition au catholicisme spirituel dont il caressait l'idéal, le *curialist absolutism*[5], tandis qu'un sens aigu des problèmes scientifiques l'irritait contre les rigueurs entraînées par la répression du modernisme[6].

Une évolution s'accomplissait néanmoins peu à peu dans son esprit. A la longue, il se voyait obligé de reconnaître la

1. Lettre aux *Droits de l'homme*, en date du 27 novembre 1910, dans A. Houtin, p. 417-418. Sans aucun essai de preuve, l'auteur l'a présenté depuis (*Ma vie laïque*, p. 256) comme un simple « positiviste ».

2. Il paraît d'ailleurs que l'harmonie était loin d'être parfaite entre eux et que G. Tyrrell s'abstenait devant lui de ses violences coutumières. B. Holland, dans *Selected letters*, introd., p. 24-25.

3. Dans *Hibbert Journal*, janvier 1910, t. VIII, p. 233-242.

4. Voir *Selected letters*, p. 173.

5. *Ibid.*, p. 172. Cf. p. 174-175. Tout cela d'ailleurs allait de pair, chez lui, avec des affirmation publiques de parfaite fidélité à l'Église, qui se répercutaient dans ses ouvrages successifs : *The mystical element of religion* (1908), *Eternal life* (1912). Elles sont réunies par B. Holland, *loc. cit.*, p. 38-41.

6. *Ibid.*, p. 197. Aussi put-il parfois craindre, au dire de son biographe (*ibid.*, p. 31), d'être lui-même l'objet de quelque censure ecclésiastique. « Le fait qu'il ne fut jamais ouvertement condamné constitue, écrit Miss Petre (*Congrès de l'hist. du christianisme*, t. III, p. 228), une de ces énigmes dont l'histoire ne nous a pas encore fourni la réponse. »

tournure subjectiviste et sceptique des « anciens clercs » d'outre-monts, tels que MM. Buonaiuti, Minocchi, Murri [1]. Six mois auparavant, il s'affligeait de trouver chez M. Loisy le même *distinctly sceptical purely immanentist current,* bien qu'il voulût se persuader que ce « courant » ne le dominait pas encore tout à fait [2]. Cette dernière illusion devait tomber à son tour, pour faire place à la cruelle constatation que son malheureux ami avait « perdu... ce sens évidentiel, réaliste, métaphysique, ce sens de plus que notre pensée, de plus que tout juste ce que nous expérimentons en la religion, » et G. Tyrrell lui-même ne lui paraissait pas exempt de tout « immanentisme [3]. »

Aussi en était-il arrivé à distinguer, sous le nom de modernisme catholique, deux choses « réellement différentes en substance » : l'une qui est la tendance « persistante et jamais achevée » à mettre la foi et ses valeurs permanentes en accord avec ce qui semble le meilleur de la philosophie et de la science du jour; l'autre qui désigne le mouvement très mêlé qui s'est produit dans ce sens sous le pontificat de Pie X.

De celui-ci le commencement remonte, sans nul doute, aux dernières années de Léon XIII. Mais sa fin coïncide avec la mort du P. Tyrrell et l'abandon par Loisy du contenu positif qu'il avait défendu jusque-là. Depuis la suppression du *Rinnovamento* [1909], la dissolution s'est précipitée de ce qui fut la substance même du mouvement, et cela non pas seulement ni principalement sous le coup des condamnations ecclésiastiques, mais du scepticisme qui a gagné ce qui restait des organes prétendus « modernistes ».

C'est au modernisme entendu dans le premier sens qu'il aurait, pour son compte, voulu contribuer, mais « avec les correctifs que les expériences du pontificat de Pie X [lui] ont — en partie très lentement — fait apparaître comme désirables ou même nécessaires. » Il a donc le plus vif désir de ne pas passer pour avoir refusé toute adhésion intérieure à ces actes pontificaux.

Assurément cette action du pape fut, dans une large mesure,

1. Lettre du 3 octobre 1910, p. 182. Cf. p. 192.
2. Lettre du 2 avril 1910, p. 177.
3. Lettre du 11 juillet 1921, p. 334. Voir le témoignage de M. Loisy lui-même, dans *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 247.

injuste et violente... Pourtant ce n'est pas par lâcheté ou politique, mais par pure sincérité, que j'en suis venu à voir, plus clairement que je ne le faisais jusque-là, tout ce que contenaient de peu satisfaisant et de dangereux plusieurs théories philosophiques, fortement subjectivistes, alors réellement professées [1].

Devant cet acte de résipiscence, il ne sied plus de chicaner Fr. von Hügel sur sa chronologie du modernisme, sur le retard ou la qualité de son propre revirement. Il suffit de retenir que, malgré ses préventions sur les personnes et les doctrines, auxquelles il resta fidèle tant qu'il les crut vraiment catholiques, l'heure vint où force lui fut d'ouvrir enfin les yeux.

Au moment où l'Angleterre commençait à se pacifier, on voit pour la première fois se produire une claire manifestation de modernisme sur le sol américain. Un auteur anonyme [2] y traçait le tableau des réformes diverses qu'il jugeait aujourd'hui nécessaires.

La liberté des consciences, la domination des Italiens dans le Sacré-Collège, la mission des légats pontificaux, le pouvoir des supérieurs généraux de congrégations, le célibat, les rapports de l'Église et de l'État, le rôle de la Compagnie de Jésus, tels étaient les principaux points exposés à Sa Sainteté. L'auteur initiait

1. Lettre à Miss Petre, du 13 mars 1918, p. 248-240. Aussi souhaite-t-il qu'on fasse entrer en ligne de compte, pour l'appréciation de son cas, « sa soumission de fait, actuellement très réelle encore que point illimitée, et le [sentiment qu'il a du] caractère obligatoire de cette soumission » pour conserver le bienfait de l'appartenance à l'Église. Miss Petre elle-même ne peut pas nier cette « quasi-réaction », tout en se persuadant que ce « mouvement de modération et de recul » ne signifie pas « un véritable changement dans l'œuvre de sa vie. » *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 227. Restriction non moins tendancieuse en son genre que la prétérition des catholiques anglais, qui, à la mort du baron, oublièrent sa première attitude pour le présenter comme une colonne inébranlable de l'orthodoxie. Dans ce sens, voir encore A. Goodier, dans le *Month* de janvier 1929, t. CCIII, p. 11-21.

2. *Letters to His Holiness pope Pius X by a modernist*, Chicago, 1910. Quand il fut mis à l'*Index* (22 janvier 1912), l'agence internationale *Roma* en attribua la paternité à M. J. Sullivan, ancien maître des novices de la congrégation des Paulistes. Renseignement confirmé dans *Neue Jahrhundert*, 1913, t. V, p. 358.

Du même milieu et peut-être du même auteur sortit un roman à thèse : *The priest by a modernist*, Chicago, 1910.

ensuite ses lecteurs aux problèmes que la critique biblique pose à la dogmatique traditionnelle. A la vérité, les deux parties de son discours semblent peu cohérentes : la première réclame des réformes purement administratives et disciplinaires, la seconde soutient des opinions qui ruinent les croyances fondamentales de l'Église. Mais l'auteur déclare que pour lui il n'y a pas de contradiction. « Les solutions définitives, dit-il, ne consistent pas dans la critique... : elles consistent dans le développement de la vie spirituelle [1]. »

Ce programme disparate avait l'avantage de marquer une assez curieuse conjonction entre l'américanisme du XIXe siècle et le modernisme doctrinal le plus caractérisé. Malgré tout, M. Schnitzer doit reconnaître, à sa grande surprise, que, sur cette terre classique de la liberté, « le modernisme n'avait pas trouvé de grand écho [2]. »

Quoi qu'il en soit de ces quelques indices, rien ne prouve qu'en dépit des efforts de G. Tyrrell la crise dogmatique ait été, dans le monde anglo-saxon, ni large ni profonde. En tout cas, la mort prématurée de celui qui aurait pu en être le principal soutien l'empêcha de durer trop longtemps.

1. A. Houtin, p. 278-288.
2. *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 111.

CHAPITRE III

ESSAIS D'AGITATION : EN ITALIE

Nulle part l'effervescence ne fut plus grande que dans les milieux modernistes italiens. Précisément parce que les passions y étaient déjà si fort échauffées, les actes de Pie X semblent y avoir produit l'effet de l'huile sur le feu [1].

I

Un des principaux résultats de l'encyclique fut de provoquer, à plus ou moins bref délai, l'évasion des prêtres qui tenaient publiquement en Italie la tête du progrès. Ce qui avait le double résultat de révéler la profondeur du mal et d'en réduire la menace.

M. Murri sans doute commença par dégager sa personne et son groupe démocratique de toute compromission avec le modernisme condamné par le pape. Il ne lui fut pas difficile d'affirmer que les questions touchées par le décret *Lamentabili* n'entraient pas dans le programme de son action. De même fit-il tout d'abord pour l'encyclique. Ses premières déclarations, dans le *Giornale d'Italia* des 22, 24 et 27 septembre et la *Rivista di cultura* du 1er octobre [2], furent par lui renouvelées et confirmées plusieurs fois dans la suite [3]. A la fin de l'année, il publiait même un volume qui avait

1. Pour le côté pittoresque du mouvement, voir A. Séché et J. Bertaut, dans *Revue*, 1908, t. LXXIV, p. 1-23. Bonne étude documentaire et critique par J.-M. Vidal, *Le mouvement intellectuel religieux en Italie durant l'année 1908*, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 49-70 : « chronique du modernisme » continuée pour l'année suivante, *ibid.*, 1910, t. LXII, p. 454-489.

2. Voir A. Houtin, p. 195.

3. *Ibid.*, p. 235-236.

l'air de commenter la parole pontificale [1]. Se sentant malgré tout suspect, il prit l'initiative de supprimer son organe, la *Rivista di cultura*, qui cessa momentanément de paraître le 16 mai 1908.

Néanmoins, en raison de l'indépendance dont il continuait à faire profession sur le terrain politique et social — et aussi du subjectivisme qui restait la base de sa philosophie [2] — il ne put retrouver ses pouvoirs ecclésiastiques et finit par être frappé d'excommunication le 22 mars 1909 [3]. Élu député huit jours auparavant, il se distingua par un anticléricalisme des plus agités et par des intempérances de langage qui le discréditèrent auprès de tous les partis [4], jusqu'au jour où il crut devoir, par une lettre retentissante à la presse [5], informer le public de son mariage, qui eut lieu le 24 avril 1912.

Chez les dirigeants du mouvement intellectuel, M. Minocchi suivait encore plus rapidement le chemin de l'apostasie. Tandis que le décret *Lamentabili* avait reçu sa pleine approbation [6], l'encyclique changea tout d'un coup son attitude, sinon ses sentiments. Dès le 11 octobre, en effet, on le voyait prendre contre elle, dans le même *Giornale d'Italia*, la défense du modernisme [7]. C'est pourquoi, à la fin de 1907, il faisait lui-même ses adieux aux lecteurs des *Studi* [8]. Quelques mois après, une conférence tapageuse sur *L'enigma della Genesi nel pensiero antico e moderno* (Florence, 1908), où il attaquait ouvertement l'autorité surnaturelle de la Bible, lui valut d'être déclaré suspens *a divinis* (23 janvier). Au lieu de se soumettre, alors qu'il avait affirmé tout d'abord ne

1. *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, Rome, 1908.
2. Témoin sa brochure anonyme *Filosofia della fede*, Rome, 1908. Voir à ce sujet Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 56.
3. Un recueil des pièces officielles relatives à ces négociations a été publié par son archevêque, Mgr Carlo Castelli, *La verità sul caso del sac. Romolo Murri*, Fermo et Rome, 1910. Analyse dans *Civiltà cattolica*, 1910, t. II, p. 460-463.
4. Voir Vidal, *loc. cit.*, t. LXII, p. 457-465.
5. Texte dans A. Houtin, p. 408-409.
6. Article publié dans le *Giornale d'Italia*, 21 juillet 1907, cité par A. Houtin, p. 169.
7. L'article est résumé et discuté dans *Civiltà cattolica*, 1907, t. IV, p. 329-331.
8. *Doppo sette anni*, dans *Studi religiosi*, 1907, t. VII, p. 710-745.

vouloir se séparer de l'Église « à aucun prix » [1], l'auteur promenait sa conférence dans plusieurs villes de l'Italie du Nord [2] et, au mois d'octobre suivant, quittait la soutane avec éclat pour accepter une chaire à l'université de Pise. Depuis lors, sans renoncer à la vulgarisation du rationalisme biblique, il a versé dans un humanitarisme socialisant, où le christianisme n'est plus qu'une forme de la « religion de l'absolu » [3], en attendant de finir à son tour par le mariage [4].

D'autres défections se produisaient simultanément chez des ecclésiastiques de moindre importance, dont les uns passaient à la Réforme et les autres reprenaient la vie civile [5]. Ce qui prouve tout au moins combien le modernisme d'outre-monts s'était ouvert à des éléments de médiocre aloi.

II

Lâché par ceux qui semblaient devoir être ses *leaders*, le modernisme doctrinal trouvait en Italie, par compensation, une phalange anonyme de partisans déterminés. Dès le 28 octobre paraissait à Rome un livre rouge qui s'intitulait : *Il programma dei modernisti* et arborait ce sous-titre belliqueux : *Risposta all' enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis »*.

Cette publication audacieuse et le mystère même qui en couvrait l'origine étaient faits pour piquer la curiosité. Dans les milieux romains, toutes sortes de suppositions furent mises en avant, mais, paraît-il, sans résultat [6]. Aujourd'hui cet anonymat n'est pas loin d'être levé. Parce que l'opuscule portait pour toute signature six étoiles, on a parlé parfois,

1. Enquête de la *Revue*, p. 5.
2. J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 57.
3. A. Houtin, p. 254-255. Sur ces manifestations extrêmes de sa pensée, voir Vidal, *loc. cit.*, t. LXII, p. 465-468.
4. *Ibid.*, p. 406-408.
5. Liste dans A. Houtin, p. 256.
6. « Malgré tous les moyens mis en œuvre par l'autorité, il n'a pas été possible jusqu'à ce jour de connaître même un seul des auteurs présumés de la réplique. » Préface, datée du 8 décembre 1907, à la traduction française du *Programme des modernistes*, p. VIII. Dans le texte imprimé, elle est signée « G. Quadratto », lapsus évident pour G. Quadrotta.

de « six auteurs »[1] : ce qui n'est rien moins que vraisemblable *a priori.* D'après A. Houtin, « le *Programme des modernistes* était l'œuvre de deux prêtres, » qu'il ne nomme pas[2]. Mais M. Schnitzer croyait déjà pouvoir l'attribuer nominativement à M. Buonaiuti[3], et du témoignage que celui-ci vient de se rendre à mots couverts on peut tout au moins conclure qu'il dut y être pour une large part[4]. Toujours est-il, s'il faut en croire P. Sabatier[5], que cette « œuvre anonyme, qu'aucun nom n'imposait par conséquent à l'attention de la foule, lecture non seulement sérieuse mais par endroits difficile, a été épuisée en quinze jours. »

Le *Programma* se présentait comme la réclamation sereine de catholiques incompris, injustement condamnés, mais qui déclarent rester, malgré tout, fidèles et confiants[6]. En réponse aux suspicions dont ils sont l'objet, ils veulent découvrir leur pensée « sans déguisement » (p. 6). Sans doute « les prétendues bases de la foi » leur ont « paru irréparablement caduques, » mais non pas « la foi elle-même, » qui est restée vivante dans leur cœur (p. 11). « L'interprétation scolastique du catholicisme » ne satisfait plus les âmes initiées aux progrès des sciences positives : « le modernisme est né et il a grandi comme une tentative de résoudre cette crise douloureuse, et il se maintiendra sous ce nom jusqu'au moment où, après avoir soutenu et répandu par les efforts de son abnégation persévérante la nouvelle interprétation du catholicisme » dont le besoin se fait sentir, il se confondra définitivement avec lui (p. 21-22).

Contre l'explication avancée par le pape, ils tiennent à proclamer que le modernisme n'est pas dû à une philosophie,

1. *Revue, loc. cit.,* p. 11; puis R. Gout, p. 229.
2. *Hist. du modernisme cath.,* p. 282-283.
3. *Der kath. Modernismus,* p. 208.
4. Voir *Le modernisme catholique,* p. 110. « L'encyclique *Pascendi,* dit-il évidemment de lui-même, le trouva prêt à la riposte. Des matériaux rapidement recueillis et réunis par Guglielmo Quadrotta sortit le *Programme des modernistes.* » Ces formules discrètes ne sont-elles pas un aveu de paternité?
5. *Les modernistes,* p. 74.
6. Nos citations, prises à la traduction française, se réfèrent à la pagination de l'original.

mais uniquement à la critique, dont ils se plaisent, dans ce but, à montrer largement les résultats. Pour sauver la foi, une nouvelle apologétique est nécessaire : les auteurs protestent, à cette occasion, n'être pas agnostiques et l'immanence qu'ils avouent peut se réclamer des principes de l'École. Qu'on ne pense pas les arrêter avec le reproche de subjectivisme : « la critique récente des théories de la connaissance nous amène à conclure que tout est subjectif et symbolique dans le champ de la connaissance. » Ce qui n'empêcherait pas « que chacune des créations de l'esprit humain... ait une valeur absolue. » (P. 111.) Le tout est donc de ne pas solidariser christianisme et « scolasticisme » (p. 125). Voilà pourquoi, forts de leur conscience, à l'égard de l'autorité qui les condamne, les modernistes se sentent

le devoir de lui faire une amoureuse violence, le devoir de défendre à tout prix la tradition catholique dont elle a la garde, d'une manière qui momentanément peut mériter la condamnation de l'autorité elle-même, mais qui... finira par prévaloir à son avantage (p. 132). L'encyclique nous voue au mépris des fidèles comme des insulteurs de la croix. En réalité, c'est nous, au contraire, qui croyons être aujourd'hui les ouvriers les plus actifs de son œuvre de conquête dans le monde (p. 139).

Autant le modernisme se faisait bénin dans le *Programma*, autant il s'affiche crûment dans les *Lettere di un prete modernista*, qui parurent à Rome l'année suivante. Les notions fondamentales du christianisme et même de la simple religion naturelle n'y sont plus tenues que pour « des attitudes pragmatistes, privées de toute valeur abstraite et objective, et exprimant seulement des dispositions particulières de l'âme religieuse. » On y proclame « la relativité des conceptions dogmatiques, leur valeur purement pratique, leur caducité. » Même « leur valeur pragmatique tombe en décadence » aujourd'hui [1]. Non qu'on les veuille abandonner pour autant : « nous voulons seulement accomplir autour de ces

1. Tout autant faut-il renoncer à l'ascétisme et à la mortification que suppose l'Évangile. « Il n'y a rien en nous de mauvais. Aucune malédiction de péché ne pèse sur nos âmes, réseau magnifique d'énergies désireuses de se répandre dans l'action (p. 117). » Citations d'après A. Houtin, p. 237-238.

conceptions une œuvre persévérante d'érosion. » (P. 125-126.)

Ces critiques supposaient une vue très spéciale des origines du christianisme.

Ils partaient du fait donné, et aujourd'hui indéniable, que l'annonce évangélique présente un caractère nettement eschatologique; ils mettaient en lumière la force de subversion contenue dans la notion et dans l'attente du règne de Dieu, et ils s'efforçaient de montrer par l'effet de quel refroidissement, de quelle lente solidification, cette espérance, cause profonde de dissociation, était devenue peu à peu l'idéologie accommodante des spéculations sotériologiques et la discipline paralysante de l'organisme ecclésiastique.

D'où suivait un programme positif de reconstruction non moins hardie, où le socialisme devenait l'héritier de l'Évangile.

Pleins du mirage d'une transfusion complète des valeurs eschatologiques chrétiennes dans les doctrines socialistes modernes, les modernistes des *Lettres* réduisaient, jusqu'à la détruire, la valeur transcendante du règne de Dieu et penchaient étrangement vers une représentation immanentiste et sociale de la religion chrétienne. Et pourtant, malgré un bouleversement aussi radical de tout l'appareil dogmatique et hiérarchique du catholicisme de l'Église, ils proclammaient leur droit d'appartenir encore à la tradition religieuse de Rome; « car, disaient-ils, elle est tout entière, moralement et socialement, dans la solidarité universelle à laquelle on arrive et dans laquelle on vit, grâce à l'observation des valeurs idéales indiquées dans le Sermon sur la montagne [1]. »

Sur la foi des révélations postérieures du prêtre G. Verdesi, ces *Lettres* ont été également attribuées à M. Buonaiuti [2] et celui-ci ne fait rien pour s'en défendre, bien que, suivant la fiction officielle, il continue à parler des « auteurs anonymes de ce document exceptionnellement significatif [3]. » Quel qu'en soit le rédacteur, il n'est pas douteux, non seulement que « le modernisme condamné par le pape était bien le sien [4], » mais qu'il allait singulièrement au delà.

1. E. Buonaiuti, p. 115. Cette curieuse alliance du *modernisme* italien et du socialisme, déjà signalée par les enquêteurs de la *Revue* (*loc. cit.*, p. 6-7), n'a fait que s'accentuer dans la suite. Voir la brochure anonyme *Perchè siamo cristiani e socialisti* (Rome, 1908) et le volume collectif *Socialismo e religione* (Rome, 1911), auquel ont collaboré G. Avolio, A. Fogazzaro, S. Minocchi, E. Perroni, G. Quadratto, G. Rensi.

2. Voir J. Schnitzer, p. 122 et 208. Cf. p. 124.

3. *Op. cit.*, p. 115.

4. A. Houtin, p. 196.

III

Radical ou modéré, il s'agissait d'attirer à ce modernisme une clientèle. Dès publications de circonstance s'efforcèrent d'y pourvoir. « Revues, journaux, libelles, a-t-on pu dire, ne cessaient de pulluler. Les feuilles qui mouraient renaissaient vite de leurs cendres sous des titres de bataille [1]. »

C'est ainsi qu'à Florence les *Studi religiosi*, supprimés dès novembre 1907, furent remplacés « par une revue plus humble et plus discrète, la *Vita religiosa*..., mais qui n'en fut pas moins condamnée et qui ne vécut que dans trois fascicules [2]. » Faute d'organe direct, le modernisme florentin put du moins trouver asile à la *Voce*, feuille hégélienne, panthéiste et mystique, substituée par G. Prezzolini et G. Papini au défunt *Leonardo*. Un *Savonarola* y naquit et mourut la même année 1908.

A Milan, le *Rinnovamento* déployait contre l'encyclique une opposition qui paraissait à la *Civiltà cattolica* plus acerbe et plus irrespectueuse que celle même du *Programma* [3]. Formellement condamné par le cardinal Ferrari, abandonné bientôt par un de ses principaux patrons, M. Gallarati-Scotti, qui s'inclina devant les censures de l'Église, il n'en sut pas moins tenir jusqu'en décembre 1909. Un moment, il fut question de le ressusciter sous le nom de *Saggi religiosi*; mais ce projet ne se réalisa pas.

De nouvelles recrues venaient à la rescousse. « Au mois de janvier 1908, parut à Rome une revue bi-mensuelle, *Nova et vetera*, d'une nuance extrêmement prononcée. Elle se prétendait la seule expression authentique du véritable modernisme [4]. » Le prêtre qui en fut l'âme a lui-même établi un rapprochement entre l'esprit de ce « petit groupe » et celui qui s'exprimait dans les *Lettere di un prete modernista*. « Pour montrer le caractère profondément conscient du premier modernisme romain, » il a rappelé les textes où l'on se proposait d'appliquer au socialisme moderne les espé-

1. R. Gout, p. 231.
2. A. Houtin, p. 200.
3. Voir 1907, t. IV, p. 404.
4. A. Houtin, p. 235. Cf. J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 52-53.

rances et méthodes messianiques de Jésus, où l'on affirmait l'intention de rester dans l'Église et de participer à ses sacrements, en raison de leur valeur symbolique, jusqu'au moment où surviendraient des mesures personnelles de sanction, à moins que le jour ne vînt plus tôt de liquider tout opportunisme et de déployer à découvert le drapeau du nouvel Évangile [1]. En attendant, le directeur et ses collaborateurs immédiats se dissimulaient sous des noms d'emprunt.

Mais, bien qu'elle se fût efforcée de grouper autour d'elle tout l'état-major du modernisme, la revue *Nova et vetera* ne put atteindre la fin de l'année. Elle fut remplacée, dès janvier 1909, par la *Cultura contemporanea,* qui, sous la direction d'un jeune laïque, M. G. Quadrotta, vécut jusqu'en juillet 1913. Des *Pagine buone,* publiées également à Rome en 1908, ne dépassèrent pas l'année de leur naissance. Ce qui montre que la fidélité du public était loin de répondre aux vœux des agitateurs.

Tous ces faits prouvent du moins l'existence et la persistance, à Rome même, d'un petit foyer où le modernisme doctrinal prit sa forme la plus aiguë, en s'associant par surcroît à des visées de véritable apocalypse sociale. Il était dès lors notoire que des prêtres y étaient mêlés. Au moment du procès intenté par le P. Bricarelli (avril-août 1911) à l'apostat G. Verdesi, qui l'avait accusé dans les journaux d'avoir violé à son égard le secret de la confession, le nom des principaux fut inopinément jeté dans le public avec le texte même de la pièce où Verdesi, qui fréquentait alors ces milieux, les dénonçait au Vatican (octobre 1908).

Le chef en était M. Buonaiuti, signalé comme « directeur de la revue *Nova et vetera,* où il écrivait sous le pseudonyme... de P. Vinci », et comme auteur, « peut-être avec la collaboration de Turchi, » des *Lettere di un prete modernista.* Autour de lui se seraient groupés, avec une ferveur variable, les adeptes suivants : MM. Mario Rossi, vicaire à la Madonna dei Monti; Giovanni Pioli — qui signait « docteur Aschenbrödel » — et Nicolas Turchi, professeurs au collège de la Propagande; Ottorino Coppa, professeur de littérature au

1. E. Buonaiuti, p. 113-126. « La publication de ces opinions, observe l'auteur (p. 114), produisit une impression de stupeur et de scandale. »

collège irlandais ; Luigi Piastrelli, prêtre de Pérouse, alors étudiant au collège léonien. Dans l'intervalle de ces trois ans, plusieurs des inculpés avaient déjà quitté Rome. Les autres, savoir MM. Rossi, Coppa et Buonaiuti, vinrent à la barre affirmer leur orthodoxie catholique, mais sans parvenir à se laver de tous soupçons [1]. C'est seulement dans ces dernières années, sous le coup de tardives censures ecclésiastiques, que M. Buonaiuti a fini par jeter le masque pour se faire ostensiblement l'apôtre du modernisme le plus échevelé.

De son côté, en 1910, M. Battaini ressuscitait la *Cultura moderna,* où il déversait avec flamme ce qu'on a fort bien nommé « un modernisme de deuxième marque et de deuxième main. »

Mais pour n'être qu'un vulgarisateur de la pensée et des ouvrages d'autrui, il n'a pas la discrétion séante à un élève. Pour autant que des hommes comme lui sont capables d'avoir des spécialités, il possède celle de dénigrer le célibat ecclésiastique. En vérité, il disserte un peu de toutes choses. Il a sa revue, comme tout réformateur qui se respecte... Elle pratique l'importation des idées de l'étranger touchant le problème religieux « sans égard à aucune variété confessionnelle... » Et puis il y a une poignée de notes fugitives qui tiennent de la chronique scandaleuse et du fait divers anticlérical [2].

On pense bien que M. Murri ne se résignait pas au silence. Après avoir suspendu sa *Rivista di cultura* en mars 1908, il la reprenait, en janvier 1909, avec la collaboration de M. Minocchi [3], en attendant d'y substituer le *Commento* [4], qui parut du 5 janvier 1910 au 20 mars 1911, puis de s'atteler

1. Sur l'ensemble de cette affaire, dont l'intérêt fut surtout rétrospectif, voir la publication documentaire des jésuites : *Il segreto di confessione ai tribunali di Roma* (Rome, 1912) et le récit détaillé qu'en donne A. Houtin, p. 363-383.

2. J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LXII, p. 468. C'est dans ces conditions que D. Battaini pouvait se rendre le témoignage (*Cultura moderna*, novembre-décembre 1913, p. 344) d'être *a capo di un gruppo di preti e laici colti che per il numero et l'ardimento si puo considerare come non inferiore a nessun altro gruppo di modernisti.* Quant au *coraggio*, il avait conscience que sa feuille était *indubbiamente la piu coraggiosa rivista religiosa d'Italia e, forse, d'Europa.*

3. Voir *Civiltà cattolica*, 1909, t. I, p. 198-205.

4. *Ibid.*, 1910, t. I, p. 323-331.

(février 1913) à la *Riforma laica*, laissée en panne, l'année précédente, par M. S. Mastrogiovanni. Entre temps, l'avocat napolitain G. Avolio continuait ses combats d'avant-garde aux *Battaglie d'oggi*, que devait remplacer, en février 1913, la *Nuova riforma*, flanquée d'une *Unione per la riforma religiosa.* Aux interprètes du modernisme doctrinal encore faudrait-il ajouter les multiples organes du mouvement démocratique, tels que la *Giustizia sociale* de Florence, l'*Azione democratica* de Rome, la *Vita sociale* de Gubbio, la *Libertà* de Fermo, ou des feuilles mondaines comme la *Quercia* de Vérone, la *Vita femminile* de Turin, la *Nuova parola* de Rome, lesquelles, au rapport des observateurs qui vivaient sur place, travaillaient de près ou de loin les esprits dans le même sens [1].

Les littérateurs appuyaient l'effort des publicistes. C'est ainsi que l'ancien salésien Luigi Guglielminotti, sous le nom d' « Hélius Romanus », publiait en allemand un roman à clefs [2], qui mettait en scène les modernistes italiens et, dénonçant les « demi-mesures » où ils s'attardaient, les invitait à sortir franchement de l'Église comme lui-même ou à n'en plus saper indirectement les doctrines. Un personnage plus important allait rentrer en lice. Quelques jours avant sa mort (7 mars 1911), A. Fogazzaro lançait un nouveau roman religieux, *Leila*, qui était comme la suite d'*Il Santo* [3].

Dans cette œuvre délicatement anticléricale..., l'auteur plaide de nouveau en faveur du catholicisme progressiste, tout en semblant se séparer des doctrines réprouvées par l'encyclique, pour rester sur un terrain d'opérations que la papauté serait prochainement obligée d'accepter [4].

1. Voir J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 54. Sur l'ensemble de cette littérature on peut consulter avec fruit la *Civiltà cattolica*, 1910, t. I : *La propaganda del modernismo in Italia*, p. 466-478, 583-596, qui en note la tendance au *nichilismo morale* après le *nichilismo dommatico*, et J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LXII, p. 475-487.

2. *Modernisten. Zeit-Roman*, Berlin et Leipzig, 1908. Analyse dans A. Houtin, p. 429-431.

3. Une traduction par M. Hérelle en fut aussitôt publiée par la *Revue des Deux Mondes* et ne tarda pas à paraître en volume, Paris, 1911. Voir L. Chervoillot, *Antonio Foggazzaro : Un romancier moderniste*, dans *Études*, 5 juillet 1911, t. CXXVIII, p. 47-66.

4. A. Houtin, p. 311. Comme il devait arriver, cet ouvrage fut mis à l'*Index* dès le 15 mai.

Un écrivain plus obscur, M. Palmarini, risquait encore, l'année suivante, une sorte d' « apocalypse »[1], où il exposait « comment, en 1934, le pape Pierre II, le second successeur de Pie X,... réalisera le programme de la démocratie chrétienne et du modernisme, en réconciliant la papauté avec l'Italie unifiée et le catholicisme avec la mentalité des temps nouveaux[2]. »

Quelques importations venaient renforcer d'éléments extérieurs l'effort indigène. A côté de sa revue, M. Battaini dirigeait en même temps une *Biblioteca del pensiere religioso moderno*, devenue plus tard *Biblioteca di scienze religiose moderne*, où, secondé par M. Murri, il traduisait à l'usage de ses compatriotes — d'une manière d'ailleurs tellement défectueuse qu'elle choquait ses amis de la *Cultura contemporanea*[3] — des auteurs étrangers aussi disparates que Newman, Harnack et H. C. Lea, Cheyne, Edm. Caird ou Harald Höffding, dont des notes tendancieuses accentuaient, au besoin, le « modernisme »[4].

Une de ces traductions devait provoquer un incident assez curieux. G.-A.-S. Fantoni Sellon[5] avait voulu faire connaître en Italie, d'après le Rév. J. M. Lloyd Thomas, un programme d' « Église libre »[6] qui supprimerait toutes les barrières dogmatiques et serait « assez large pour recevoir les adeptes de toute croyance sincère, fût-ce l'athéisme passionné. » (P. 60.) En guise de préface, l'ouvrage portait une étude originale, par un prétendu « ecclésiastique romain », sur « la situation religieuse de l'Italie », où, contre l'obscurantisme du pape, l'auteur chantait les louanges du modernisme, dont une presse vénale aurait malheureusement trop peu soutenu l'effort.

Tandis que ces pages de satire étaient discutées dans les

1. *Quando non morremo (Quand nous ne mourrons pas)*, Milan, 1912.

2. Cette prophétie tendancieuse fut également mise à l'*Index*, « le jour même de sa publication, le 1er février 1912. » A. Houtin, p. 318.

3. Voir 1909, t. I, p. 160 et 169.

4. Cf. *Civiltà cattolica*, 1908, t. I, p. 446-447, 568-570.

5. Double nom qui représente celui d'un ancien carme devenu franc-maçon et celui de sa femme.

6. *Una libera Chiesa cattolica*, Florence, 1909.

feuilles religieuses [1], un journaliste romain, s'y trouvant diffamé, intentait à l'éditeur des poursuites judiciaires. Pour se couvrir, celui-ci déclara qu'il avait reçu cette préface de P. Sabatier, qui en reporta la paternité sur « un ecclésiastique italien d'un diocèse situé au nord de Rome [2]. » Le tout se termina par un arrangement à l'amiable, dont l' « ecclésiastique romain » fit les frais sans qu'on ait jamais connu son nom, et la cause du modernisme gagna tout au moins un surcroît de réclame à cette petite agitation.

IV

Avec cette exubérance de vie, le modernisme italien n'avait-il pas toutes les apparences d'une force? L'autorité ecclésiastique semble, un moment, s'en être émue.

Il s'est produit malheureusement, même dans diverses parties de notre Italie, une véritable pullulation de petits journaux, de revues, de feuilles volantes et de libelles, qui, plus ou moins expressément, souvent avec une perfidie audacieuse, minent les fondements de la foi, corrompent l'enseignement de la religion, répandent et multiplient les erreurs [3].

Un observateur moins impartial écrivait encore de Rome, le 14 mars 1910 : « Même ici et dans les couvents tout vibre et bouillonne. Mgr M... (qui occupe une place très en vue au Vatican) a déclaré ici que les deux tiers du clergé nagent dans le modernisme [4]. » « A de très rares exceptions près, affirmaient un peu auparavant les envoyés de la *Revue* [5], tout ce qui est jeune dans le clergé, dans les séminaires, dans les laïcs bien pensants, est moderniste. »

Néanmoins ces manifestations diversement véhémentes faisaient, en somme, plus de bruit que d'effet. Le modernisme

1. *Civiltà cattolica*, 1910, t. I, p. 196-203.

2. Voir A. Houtin, p. 428-429, d'après *Revue moderniste internationale*, 1910, t. I, p. 106-107, et 1911, t. II, p. 93.

3. Lettre circulaire du 29 juin 1908, citée dans J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 50.

4. *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 108. En reproduisant ce témoignage, qu'il attribue à P. Sabatier, A. Houtin, (p. 422) croit pouvoir compléter cette initiale et dire que le prélat en question serait « Mgr Marzolini, économe du Vatican. »

5. T. LXXIV, 1908, p. 14. Cf. p. 10 A.

italien était vicié dans sa racine par cet air de « révolte populaire » qui frappait et choquait G. Tyrrell[1]. A quoi il faut joindre le radicalisme doctrinal qui, dès la première heure, poussait les principaux de ses adeptes à rompre entièrement avec l'Église [2], en attendant de les conduire jusqu'aux extrémités du panthéisme et du socialisme[3]. Tous excès, comme le reconnaît M. Schnitzer[4], qui firent perdre aux modernistes « beaucoup de sympathies ».

Même l'abondance de la presse moderniste ne doit pas faire illusion. Sans doute, « cette tendance à résister à l'autorité de l'Église ne s'est vue qu'en Italie. » Mais, continuait dès lors le même témoin, « la plupart des revues italiennes ont été lancées par des jeunes gens, le plus souvent des étudiants... Il est douteux que la plupart fussent chrétiens et ils prétendaient régénérer le christianisme. Il n'est nullement douteux qu'ils étaient profondément inexperts en théologie, en philosophie, en exégèse, et ils se présentaient comme docteurs infaillibles en ces délicates sciences[5]. » « ... Lycéens qui se donnent l'illusion de parler et d'écrire comme de vieux maîtres, appuyait l'auteur l'année suivante[6], qui ont des revues de *Culture*, où ils « cultivent » à l'envi la négation de toutes les doctrines de leur catéchisme et le dénigrement de la morale chrétienne. »

Aussi bien ces organes bruyants du modernisme cher

1. Lettre du 3 mai 1908, dans *Autobiography and life*, t. II, p. 350. Voir de même une lettre de Fr. von Hügel, en date du 15 septembre 1908, dans *Selected letters*, p. 154.

2. Du « modernisme ecclésiastique » D. Battaini faisait gloire aux novateurs d'être passés au « modernisme religieux », qui n'était plus qu'une sorte d'idéalisme voué au développement de la conscience humaine en dehors et au-dessus de tous les cadres confessionnels. Voir *Il modernismo religioso in Italia*, dans *Cultura moderna*, 1913, p. 324-345, et 1914, p. 4-19. C'est pourquoi le groupe napolitain de G. Avolio, où l'on ne visait qu'à réformer l'Église, ne lui paraissait plus mériter le nom de « moderniste ». *Ibid.*, p. 343, 13 et 15.

3. Voir J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 57-58. Cf. t. LXII, p. 466, 470-471, 487.

4. *Loc. cit.*, p. 123.

5. J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 55.

6. *Ibid.*, t. LXII, p. 487-488. Voir également la *Civiltà cattolica* (1910, t. I, p. 474-475), qui raille l'ardeur combative et le savoir encyclopédique de ces *giovinotti*.

chaient-ils en vain des lecteurs. Leur fragilité, même palliée par de subites métamorphoses, prouve que « l'énorme masse des esprits » restait sourde à leurs appels séditieux [1]. Au total, l'histoire donne raison au témoin perspicace qui écrivait dès l'époque :

> Le modernisme italien sombre dans la médiocrité d'une grandiloquence creuse et d'un psittacisme scolaire. Ceux qui en font profession auraient suffi à le tuer par leur nullité même, par leur défaut de préparation et de réflexion, s'il n'avait porté en lui des germes suffisants de déliquescence [2].

Une poignée de publicistes tapageurs avait beau s'agiter : elle n'arrivait même pas à simuler un mouvement de fond.

1. J.-M. Vidal, *loc. cit.*, t. LVII, p. 49. Voir l'analyse, par catégories, des sentiments du monde ecclésiastique et du monde laïque faite avec une suffisante objectivité par D. Battaini, dans *Cultura moderna*, janvier-février, 1914, p. 6-12.
2. *Ibid.*, t. LXII, p. 488-489.

CHAPITRE IV

ESSAIS D'AGITATION : EN ALLEMAGNE

Il serait surprenant que l'Allemagne n'eût pas connu son accès de fièvre moderniste. Néanmoins ce que l'on a déjà vu des conditions du mouvement novateur dans cette Église, permet de comprendre que la réaction y fût, sinon moins vive, en tout cas moins profonde et moins générale que partout ailleurs [1].

I

On a pu noter comme un trait significatif que « les organes les plus influents de la presse catholique, en Allemagne, ont un peu étonné l'étranger par l'accueil qu'ils ont fait au décret *Lamentabili* et à l'encyclique *Pascendi*, accueil correct, assurément, mais peut-être un peu froid et ayant même quelque air de gêne. L'empressement avec lequel, ensuite, ils ont déclaré que ces documents ne regardaient, pour ainsi dire, point leur pays, mais seulement la France et l'Italie, n'a pas diminué la surprise [2]. » Cette « gêne » et cet « empres-

1. Exposés un peu superficiels par J. Brucker, *Le modernisme en Allemagne*, dans *Études*, 1908, t. cxv, p. 580-597, 738-751, et M. Decker, *Le modernisme en Allemagne*, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. lvii, p. 698-719. Quant aux diatribes consacrées par B. Gaudeau (*Foi catholique*, 1915, t. xv, p. 128-141) à établir « que le catholicisme intellectuel allemand est pourri jusqu'aux moelles par l'hérésie du modernisme dogmatique et social » (p. 135-136), elles ne méritent d'être retenues qu'à titre de document sur la psychose entretenue par la guerre. Les études parues en Allemagne même sont sans nul doute plus directement informées, et mettent en mesure d'apporter à certains lieux communs d'utiles rectifications.

2. J. Brucker, *loc. cit.*, p. 580. Même note chez J. Kübel, p. 195.

sement » à chercher des *alibi* ont, au demeurant, paru à plusieurs les plus sûrs indices de culpabilité.

En réalité, c'est le monde universitaire, en raison de son organisation puissante et de ses tendances intellectuelles, qui risquait de se sentir le plus touché. Mais son attitude fut décevante pour ceux qui escomptaient une révolte. « On aurait pu s'attendre, écrit M. Schnitzer [1], à ce que les professeurs des hautes écoles théologiques s'unissent comme un seul homme pour défendre l'honneur des universités et élever la plus vive protestation contre la honteuse tutelle qui leur était imposée par l'encyclique. Il n'en fut rien... Le clerc [chez eux] étouffa le savant. » Sous les regrets du partisan, il est aisé d'apercevoir, dans ce témoignage, le clair aveu d'un fait.

Quelques protestations isolées se firent néanmoins entendre. La première fut celle de M. Alb. Ehrhard, alors professeur à la Faculté de Strasbourg [2]. Après avoir relevé le ton brutal de l'encyclique, qui par là contraste avec celles de Léon XIII, et mis en doute l'exactitude historique de la description qu'elle trace du modernisme, l'auteur s'expliquait nettement sur le fond.

Le système doctrinal attribué aux modernistes est-il compatible avec le dogme catholique? Tout théologien instruit répondra: Non... Le caractère anticatholique de l'agnosticisme athée, du symbolisme panthéiste, de l'immanentisme naturaliste, de cette séparation entre la foi et la science qui nie le caractère intellectuel de la foi, est manifeste. Dès lors la partie dogmatique de l'encyclique ne présente aucune difficulté (col. 71) [3].

Ce qui, d'après le Dr Ehrhard, a ému l'Allemagne et met en péril les Facultés de théologie, ce sont les dispositions pratiques qui forment la troisième partie du document. Et

1. *Loc. cit.*, p. 116. Voir de même Th. Engert, *Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi*, dans *Religion und Geisteskultur*, 1908, t. II, p. 148-153.

2. *Die neue Lage der katholischen Theologie (La nouvelle situation de la théologie catholique)*, dans *Internationale Wochenschrift*, 18 janvier 1908, t. II, col. 65-84.

3. Pour donner à cette profession d'orthodoxie catholique toute sa valeur concrète, on n'oubliera pas que, dès le 1er janvier 1907, dans le même périodique, l'auteur s'était déjà publiquement séparé de M. Loisy. Texte dans *Demain*, 5 juillet 1907, p. 582.

l'auteur de s'élever contre les mesures de répression portées par le pape, qui rendraient impossible tout travail scientifique, contre le culte exclusif de la scolastique dans l'insuffisance de laquelle il faut précisément voir une des causes du modernisme, contre l'institution tyrannique des conseils de vigilance. Ce qu'il demande, c'est « la liberté des opinions théologiques à l'intérieur du dogme et le droit pour le théologien de porter ses investigations sur tous les domaines de la science. » (Col. 81-82.) On voit sans peine que ces revendications n'avaient rien de moderniste. L'avenir devait montrer que les alarmes de M. Ehrhard étaient excessives et l'expression pouvait en être inopportune dans les circonstances du moment : son article néanmoins, s'il était une manifestation du libéralisme universitaire et de ses susceptibilités scientifiques, ne révélait aucune tendance inquiétante dans l'ordre doctrinal.

Plus violente fut la réponse du Dr Schnitzer, professeur à Munich [1]. Et encore l'auteur a-t-il fait savoir depuis [2] que la direction de la revue en avait adouci l'expression. Il y admettait avec amertume que, sous le nom de modernisme, c'est tout le mouvement de la pensée et de la critique modernes qui se trouvait condamné, mais que c'était là pourtant l'esprit authentique de Rome. Pour lui, « l'absolutisme romain conduit au scolasticisme et au traditionalisme », par où il entendait la répétition inerte de formules sans vie, psittacisme « en opposition absolue avec les méthodes de travail qui sont l'orgueil des universités allemandes. » (Col. 132.) Aussi est-il impossible à celles-ci de se soumettre à ce joug (col. 135).

En terminant, M. Schnitzer protestait contre les procédés inquisitoriaux de la Curie, dont il voulait bien désolidariser la personne du bon et pieux Pie X. Méthode trop espagnole, en tout cas, pour des Allemands. L'auteur mettait sa confiance dans l'épiscopat de son pays pour prendre en mains la double cause de la pure doctrine et de la recherche scientifique.

1. *Die Enzyklika Pascendi und die katholische Theologie*, même périodique, 1er février 1908, col. 129-140.

2. *Der kath. Modernismus*, p. 117.

Par le ton et l'esprit autant que par les idées mêmes — car on y sent moins de modernisme que de germanisme antiromain — l'article de M. Schnitzer était de fâcheux augure. D'aucuns, à ce moment, crurent que le professeur munichois avait « délibérément voulu, par cet éclat, brusquer une rupture préméditée d'un conflit déjà ancien avec l'autorité ecclésiastique [1]. » L'événement devait leur donner raison.

Comme il fallait s'y attendre, en raison de la personnalité de leurs signataires, les deux articles de MM. Ehrhard et Schnitzer troublèrent le monde religieux [2]. Pour augmenter encore le mal, le premier fut aussitôt reproduit presque intégralement par le plus grand journal du Centre catholique, la *Germania* de Berlin. On s'en émut en Allemagne; à Rome, les feuilles officieuses du Vatican parlèrent de « scandale ». Des sanctions étaient inévitables.

Averti par son évêque, M. Ehrhard affirma, dans une note qui fut communiquée à la presse, son loyalisme catholique et exprima ses regrets pour ce qui avait pu, dans ses pages, contrairement à ses intentions, « alarmer les consciences catholiques [3]. » Le Saint-Siège se contenta de lui retirer sa prélature; mais le prestige universitaire de l'auteur resta quelque temps ébranlé par cette soumission [4].

De beaucoup plus agressif, M. Schnitzer fut aussi plus durement traité. Dès le 6 février, il était déclaré par le pape suspens *a divinis*. Loin de s'amender, il se compromettait à fond par un article sur les « légendes chrétiennes » [5], qui étendait aux Évangiles le processus d'embellissement légendaire constaté dans la vie des martyrs et des saints. En suite de quoi ses cours furent interdits aux clercs, lui-même privé de sacrements, et le gouverneemnt bavarois, après lui avoir octroyé une mission d'études au Japon, finit par le mettre en congé d'office. C'est seulement en 1913 qu'il devait être

1. J. Brucker, *loc. cit.*, p. 745.
2. A côté de ces deux manifestes, les critiques et les appréhensions, du reste plus bénignes, que formulait dans le même périodique, col. 49-56, le Dr Christian Meurer, professeur laïque de droit à l'université de Wurzbourg, provoquèrent à peine l'attention.
3. Texte dans A. Houtin, p. 225.
4. Elle est encore aigrement commentée par J. Kübel, p. 201-202.
5. *Süddeutsche Monatshefte*, février 1908, t. v, 1re p., p. 209-216.

pourvu d'une chaire à la Faculté des lettres. Dans l'intervalle, M. Schnitzer n'a plus cessé de donner son concours au mouvement moderniste, sans d'ailleurs rompre officiellement avec l'Église, tandis qu'il se livrait à des travaux appréciés sur l'histoire de Savonarole et de son temps.

Pour grossir le dossier du modernisme allemand, on y a parfois rattaché des affaires locales d'un tout autre caractère. Au courant de 1907, l'archevêque de Cologne crut devoir interdire les cours du professeur H. Schrörs, de Bonn, qui avait critiqué sa conduite à l'égard de cette Faculté. Mesure que, du reste, il dut bientôt rapporter devant l'opposition qu'elle souleva. C'en fut assez pour que, chez certains polémistes peu regardants, le nom du Dr Schrörs fût mêlé au modernisme, « quoique ses idées soient conservatrices et qu'il n'y ait eu dans son cas qu'une affaire de personnalités [1]. » En même temps, à Tubingue, le professeur laïque Henri Günter reçut l'ordre de ne pas faire son cours projeté sur les légendes des saints et s'inclina d'ailleurs devant cette défense. Le modernisme était entièrement étranger à ces médiocres incidents.

Un autre universitaire, le Dr Louis Wahrmund, professeur à la Faculté de droit d'Innsbrück, fit un moment parler de lui pour une conférence retentissante (18 janvier 1908) sur « la conception catholique du monde et la libre science [2]. » où il attaquait violemment le christianisme et l'Église. De tumultueuses manifestations d'étudiants en furent la suite, qui obligèrent le gouvernement autrichien à le transférer à l'université de Prague, où il continua de dénoncer par la parole et la plume les méfaits de l'ultramontanisme. On s'en occupa chez nous [3] et l'Amérique elle-même, qui avait laissé distraitement passer tant de faits plus importants, y vit avec quelque intérêt *a recent chapter in the modernist controversy* [4]. Il est clair cependant que le modernisme n'a rien à

1. A. Houtin, p 215.

2. Le texte en fut aussitôt publié en brochure, non d'ailleurs sans de notables adoucissements : *Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft*, Munich, 1908.

3. Voir Th. Delmont, p. 104-122.

4. M. P. Frazer en entretint longuement sous ce titre le public de l'*American journal of theology*, avril 1909, t. XIII, p. 238-259.

voir dans les intempérances de langage commises par ce « laïque, professeur dans une faculté laïque, » surtout s'il est vrai qu'il fût, par surcroît, « libre-penseur » [1]. Des adversaires de l'Église sont d'accord pour dire que le cas était d'ordre politique et non religieux [2]. Aux yeux du théologien catholique A. Gisler [3], soit avant soit après l'encyclique, le Dr Wahrmund ne fut jamais qu'un « pamphlétaire sans importance [4]. »

Dans l'ensemble, il reste donc que le libéralisme universitaire, quoi qu'il faille d'ailleurs en penser, ne prit pas, en Allemagne, les proportions d'un modernisme doctrinal. Seuls, des chroniqueurs hâtifs ou des polémistes intéressés ont pu confondre les deux mouvements.

II

Ainsi le problème se circonscrit aux deux groupes du *Reformkatholizismus* et de la *Krausgesellschaft*. C'est ici, mais ici seulement, qu'on voit apparaître un véritable modernisme.

Encore faut-il d'emblée mettre hors de cause le premier groupement. Car son chef, le Dr Joseph Müller, avait dû, sur ces entrefaites, quitter par ordre le diocèse de Munich, à la suite d'attaques injurieuses contre la mémoire de Mgr Senestrey, évêque de Ratisbonne. Sa revue, la *Renaissance*, cessait en même temps de paraître à la fin de 1907, non sans en appeler à l'esprit de la jeunesse contre les forces de l'obscurantisme [5]. Si ce n'était pas la soumission volontaire, c'était du moins une capitulation forcée.

Il ne restait donc sur le champ de bataille réformiste que le *Zwanzigste Jahrhundert*. Les circonstances lui fournirent précisément un brillant directeur en la personne du Dr Th. Engert, qui venait d'être excommunié par son évêque de Wurzbourg (7 janvier 1908) pour ses hardiesses sur la

1. A. Houtin, p. 239.
2. Voir J. Schnitzer, p. 41-42; J. Kübel, p. 194-195.
3. *Der Modernismus*, p. 154 et 650.
4. Sur l'extérieur de ces diverses affaires, on peut consulter M. Pernot, *La politique de Pie X*, p. 73-116.
5 J. Kübel, p. 68.

Genèse [1]. Comme principaux lieutenants, il avait le Dr Otto Sickenberger pour les questions théologiques et pédagogiques, le Dr Karl Gebert, alors président de la *Krausgesellschaft*, pour la philosophie et la littérature. Mais l'esprit anticatholique de la feuille était, dès lors, tellement visible que le Dr J. Bumüller, dont elle persistait à se réclamer comme fondateur, avait hâte, tant en son nom personnel qu'en celui du feu Dr Klasen, de rompre avec elle toute solidarité [2]. En même temps, le Dr Engert se livrait à la propagande orale. L'espèce de programme qu'il esquissait, en janvier 1909, du « modernisme allemand » [3] et qui amorçait une série de « conférences modernistes » montre que, pour lui, le « modernisme » n'était guère qu'une forme de rationalisme antichrétien.

En 1909, le *Zwanzigste Jahrhundert* devenait *Das neue Jahrhundert (Le nouveau siècle)*, avec ce sous-titre significatif : « Organe des modernistes allemands. » Le modernisme y était d'abord synonyme de critique religieuse.

Il faut que les catholiques apprennent une bonne fois, y déclarait-on le 7 février 1909, que les dogmes ne sont pas tombés du ciel comme autant de vérités toutes faites, mais qu'ils furent le résultat d'un travail presque millénaire et que ce travail n'est pas encore fini... Notre premier et principal but est de montrer que les valeurs et formes religieuses furent changeantes depuis le commencement et le sont encore aujourd'hui... Ensuite viendra la réalisation de notre second idéal : réconciliation du catholicisme et de la culture moderne [4].

Des pointes hardies ou insidieuses y étaient poussées, en conséquence, sous forme de questions, contre l'un ou l'autre des dogmes catholiques, de manière à rendre effectif « le droit au doute » qu'on y revendiquait à l'occasion [5]. La papauté surtout y faisait l'objet de persistantes critiques. A quoi ne manquaient pas de s'ajouter le piment des scan-

1. « Sous sa direction, le journal atteignit une hauteur d'inspiration scientifique, spécialement en matière d'histoire des religions, qu'il n'avait jamais eue auparavant. » J. Schnitzer, p. 41.
2. Voir *Chronik der christl. Welt*, 13 août 1908, t. XVIII, p. 385-386.
3. *Der deutsche Modernismus*, Wurzbourg, 1909.
4. T. I, p. 70-71.
5. *Ibid.*, n° du 25 avril, p. 193-195.

dales ecclésiastiques, la chronique des « évasions » et l'inévitable campagne contre le célibat du clergé.

Malgré tout, l'enseigne ne dut pas faire recette, puisqu'elle était remplacée, dès le 26 décembre, par cette autre moins voyante : « Journal hebdomadaire de culture religieuse », cependant que la direction passait aux mains d'un jeune laïque, ancien séminariste de Rottenbourg congédié pour cause de modernisme, le Dr Philippe Funk. Celui-ci se proposait de réagir contre la tendance purement négative et polémique du journal, pour y poursuivre désormais une œuvre positive de « réforme intra-catholique » [1]. Grâce à lui, le *Neue Jahrhundert* allait servir, jusqu'en 1914, de centre de ralliement à un noyau de protestataires sous le patronage officiel de la *Krausgesellschaft*.

Sans aborder aussi directement qu'autrefois le domaine du dogme, le modernisme y garda bien encore son caractère doctrinal. Plusieurs de ses collaborateurs affectaient de professer ouvertement l'immanentisme condamné par l'encyclique, et c'est en quoi ils déclaraient se distinguer de l'ancien *Reformkatholizismus* [2]. La direction elle-même prenait la responsabilité d'une sorte de referendum parmi ses lecteurs [3], où chacun ferait savoir ce qui est, à son point de vue, « inutilisable dans le catholicisme romain ou ce qui pourrait être transformé au profit de ses besoins moraux et religieux ». On s'y réclamait de M. Loisy comme d'un « prophète » [4] et l'on y publiait des pages de G. Tyrrell [5]. Il paraît cependant que le symbolisme dogmatique n'y était le fait que de minimes exceptions : de quoi le Dr Funk se vantait comme d'une supériorité sur le modernisme « romaniste ». Ce qu'on y revendiquait, en revanche, très haut, c'était l'indépendance par rapport à Rome et, d'une manière générale, le droit de ne pas être des esclaves en face de l'autorité, qui devait être conçue comme l'éducatrice et non la maîtresse des âmes [6].

1. No du 6 mars 1910, p. 109-110.
2. Voir 1910, t. II, p. 256-257, 407. Cf. A. Gisler, *op. cit.*, p. 643-646.
3. T. II, p. 227.
4. Voir 1913, t. v, p. 351.
5. T. III, 1911, p. 433-435.
6. Voir 1910, t. II, p. 375-378. « Nous sommes et restons catholiques,

A la suite de Baader [1], on y rêvait d'un « catholicisme libre à l'égard de Rome *(Romfreier Katholizismus)*. » Pour vulgariser ce programme, la campagne de conférences ouverte par le Dr Th. Engert continuait par les soins du Dr Funk et de ses principaux collaborateurs.

D'ordinaire, cette émancipation n'allait pas au delà de l'anti-ultramontanisme indigène, même lorsque le Dr Funk entreprenait de narrer « les péchés de Rome contre l'Allemagne [2]. » Mais, d'autres fois, elle ne craignait pas de s'épanouir en négation de l'autorité pontificale. C'est ainsi qu'on y insérait, en 1910, un pamphlet de M. Schnitzer contre la papauté [3]. De ce chef, la cause moderniste allait recruter un nouvel adepte en la personne du Dr Hugo Koch, ancien professeur à Braunsberg, qui abandonna l'Église en 1910, pour avoir cru reconnaître un antagonisme irréductible entre la doctrine de saint Cyprien et le dogme pontifical [4]. On ne rendrait pas justice au modernisme allemand si l'on en négligeait ce qu'un *reporter* américain, généralement moins bien inspiré, appelait son *Doellingerism* [5].

En vue de soutenir le mouvement, une « Société des amis du *Nouveau Siècle* » fut constituée, au cours d'un congrès spécial tenu à Munich le 15 juillet 1910, « pour laquelle 20.000 marks auraient été réunis en quelques jours [6]. »

avait un peu plus tôt déclaré le même auteur (*ibid.*, p. 110), mais non pas romains. »

1. T. II, 1910, p. 230, 243, 259.

2. *Ibid.*, p. 290-293, 304-306.

3. *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* (*Jésus a-t-il fondé la papauté?*). Articles dans le style de Janus qui donnèrent bientôt après naissance à une brochure, tirée à plusieurs milliers d'exemplaires (Augsbourg, 1910), en attendant une deuxième de semblable titre et de même objet : *Das Papsttum eine Stiftung Jesu? (La papauté fondation de Jésus?)* (Augsbourg, 1910), où l'auteur s'appliquait à défendre ses positions négatives contre les critiques du Dr Fr. Tillmann, *Jesus und das Papsttum*, Cologne, 1910.

4. Voir son livre *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910.

5. J. R. Slattery, dans *American journal of theology*, 1909, t. XIII, p. 566. Ce trait fut souligné jusqu'à l'exagération dans une série d'articles sur le « modernisme en Allemagne » publiés par l'*Univers*, à la fin de 1909, sous la vague signature de « Fritz », qui entrevoyait déjà une « nouvelle Réforme », analogue à celle du XVIe siècle.

6. Le *Neue Jahrhundert*, plus en mesure de le savoir, parle seulement (24 juillet, p. 349-350) de 1.000 marks.

D'autres décisions importantes, continue le même rapporteur, furent aussi prises dans cette réunion, telles que la création d'un secrétariat général permanent à Munich, d'un comité de propagande moderniste sous la direction du Dr Sickenberg — lire Sickenberger — et d'un comité de secours pour venir en aide aux prêtres modernistes nécessiteux. On y constate enfin avec joie les progrès immenses qui ont été accomplis dans ces derniers temps par le modernisme en Allemagne et dont l'augmentation des abonnés au *Neue Jahrhundert* (400 nouveaux abonnés en quelques mois) est une preuve manifeste [1]. » Cet optimisme était un signe indéniable de vouloir vivre et les dispositions prises indiquaient un sens assez averti des moyens nécessaires pour cela : il fallait davantage pour constituer une force.

Un nouveau brandon de discorde allait être jeté en Allemagne par l'encyclique du pape sur saint Charles Borromée (26 mai 1910), où les protestants affectèrent de voir une insulte et dont quelques chancelleries firent mine de s'inquiéter. Les modernistes essayèrent d'en tirer parti [2].

En guise de réplique, le Dr Engert crut habile de compiler un factum en deux volumes sur « les péchés des papes au miroir de l'histoire [3], » avec cette indication en sous-titre : « Réponse des modernistes à l'encyclique borroméenne. » Longue liste établie, avec plus de passion que de critique, des usurpations et des crimes de la papauté, dont Pie X clôturait naturellement la série pour sa répression despotique du modernisme. M. Schnitzer eut aussi l'occasion d'intervenir, dans une conférence prononcée à Berlin, le 21 novembre 1910, devant les membres de la « Ligue anti-ultramontaine », et publiée aussitôt en brochure de propagande [4]. Il profitait de ce document pontifical pour dénoncer une fois de plus l'esprit réactionnaire de Pie X — et d'ailleurs de l'Église tout entière, sans en excepter Léon XIII — qui lui faisait tourner le dos au monde moderne pour mettre obstinément

1. G.-G. Lapeyre, dans *Revue du clergé fr.*, 1er janvier 1911, t. LXV, p. 28-29.
2. Voir *Neue Jahrhundert*, 1910, t. II, p. 306-309, 334, 344-345.
3. *Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte*, Leipzig, 1910.
4. *Borromäus-Enzyklika und Modernismus*, Francfort, 1911.

son idéal dans la scolastique et la théocratie médiévales. Le « modernisme » allemand tournait de plus en plus au sectarisme antiromain [1].

Néanmoins toute cette agitation était, en réalité, sans grande conséquence : il manquait à ce mouvement la tête qui eût pu le rendre sérieux. K. Gebert était mort en 1910, sans être sorti de sa retraite autrement que par quelques articles de journal et une promesse de collaboration à la *Revue moderniste internationale*, dont celle-ci, faute de mieux, s'empressait de faire état [2]. M. Th. Engert passait au protestantisme (février 1910) : médiocre recommandation pour le concours qu'il continuait d'accorder au *Neue Jahrhundert*. Le Dr Sickenberger achevait de perdre tout crédit en réalisant, le 26 juillet 1910, son projet de mariage depuis longtemps caressé, pour lequel il avait eu la candeur de solliciter l'autorisation du Saint-Siège [3]. MM. Schnitzer et H. Koch n'étaient que des intellectuels isolés sans action sur la masse. Il s'en faut, du reste, qu'un seul de ces personnages fût de premier plan. Que dire alors des subalternes qui dirigeaient les campagnes du *Neue Jahrhundert* ?

A défaut d'une impossible statistique, l'obscurité de ses inspirateurs suffit à prouver que, malgré le patronage de la *Krausgesellschaft*, acquis depuis 1911, le succès de la petite feuille bavaroise ne fut jamais ni bien profond ni bien étendu. Eux-mêmes devaient reconnaître que l'affaire n'avait, en somme, chez les catholiques d'Allemagne, qu' « un faible retentissement [4]. » Fait brutal contre lequel la prétendue existence d'un « cryptomodernisme » [5] n'était qu'une mince consolation. On peut en croire M. Buonaiuti, quand il parle de « manifestations superficielles et sans lendemain [6]. »

1. Voir de même sa conférence *Religiöser und politischer Katholizismus*, adressée d'abord à la *Krausgesellschaft*, le 17 décembre 1910, et publiée dans *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 37-41, 49-52, 61-65.

2. T. I, 1910, p. 306-307.

3. Voir sa lettre ouverte à l'archevêque de Munich, dans *Neue Jahrhundert*, 31 juillet 1910, p. 361-365, qui fut suivie d'une sentence publique d'excommunication, le 13 août. *Ibid.*, p. 430-431.

4. T. II, 1910, p. 217.

5. *Ibid.*, 1909, t. I, p. 267.

6. *Op. cit.*, p. 183. La situation était encore plus désespérée en Au

En défalquant les faits mal interprétés ou les incidents déformés à dessein, il reste néanmoins que, soit en France et en Allemagne, soit surtout en Angleterre et en Italie [1], les actes de Pie X eurent pour premier résultat de faire surgir, non seulement des protestataires isolés, mais des opposants directs, qui, sans prétendre sortir de l'Église, se ralliaient au modernisme avec d'autant plus d'énergie qu'il venait d'être frappé de plus sévères condamnations.

triche, où le dernier organe du « modernisme » tchèque, le *Nezmar*, avait disparu en décembre 1908 (voir *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 46-47), tandis qu'un prêtre révolté, M. André Ebert, auteur d'une brochure *Le Christ ou Rome*, s'efforçait en vain (*ibid.*, 1911, t. III, p. 345) de faire croire à la réalité d'un modernisme hongrois.

1. Malgré les affirmations aussi complaisantes que vagues de P. Sabatier (*Les modernistes*, p. 58-59), les autres pays n'entrent pas en compte.

CHAPITRE V

AUXILIAIRES DU DEHORS

Dans cette opposition à l'autorité ecclésiastique, les moder nistes n'étaient pas seuls. Quand on sait l'acuité du problème religieux et tout ce qu'il soulève dans le monde moderne d'animosités ou d'intérêts, on ne s'étonnera pas que ces catholiques en révolte aient trouvé çà et là, non seulement des amis pour les encourager, mais des auxiliaires pour leur venir en aide et obtenir tout au moins à leurs récriminations l'audience du grand public.

I

Au premier rang des alliés du modernisme il faut placer la presse libérale, voire même antireligieuse, qui ne pouvait manquer cette occasion de décocher à l'Église quelques flèches et, si c'était possible, d'y entretenir la discorde. Par sa forme extérieure, le décret *Lamentabili* ne rappelait-il pas le *Syllabus* de Pie IX? Et la condamnation du « modernsime », quoi qu'il en soit de son contenu auquel peu de gens se donnaient la peine de regarder et que moins encore eussent été capables de saisir, n'avait-elle pas, prise en gros, un air de défi à la science et à la pensée modernes? Il n'en fallait pas davantage, la morte-saison des vacances aidant, pour stimuler la verve agressive de ces théologiens au petit pied qui foisonnent dans tous les bureaux de rédaction[1].

Même dans les pays qui aiment se dire fidèles à l'Église subsiste un vieux levain de fronde ecclésiastique. On le vit alors fermenter un peu partout.

1. Quelques indications dans l'*Ami du clergé*, 14 novembre 1907, t. xxix, p. 1034-1036.

En France, M. Maurice Pernot commençait dès ce moment, dans le *Journal des Débats,* cette série de chroniques romaines qui allaient devenir un volume [1] et dont le modernisme, que compliquaient, au surplus, les polémiques nationales et religieuses soulevées par la loi de séparation, faisait naturellement les principaux frais. Sous une forme modérée, l'auteur s'y livrait à une critique serrée du pape et de son entourage, qui devait tourner en sympathie pour les opposants ou les victimes [2].

Les journaux de gauche jouaient franc jeu. C'est ainsi que le *Siècle* du 23 juillet encadrait le décret *Lamentabili* dans une histoire, saupoudrée de gros sel anticlérical, qui narrait la longue série des attentats perpétrés par Pie X contre la science et la liberté. Voyant les choses de plus haut, le *Temps* du 20 juillet s'était affligé de voir le pape « enchaîner et murer » les catholiques « dans une tradition vieillie qui a prouvé son insuffisance. » Méthode à son sens bien maladroite : croyant constater que « l'instinct religieux dépérit comme un arbre sur un sol appauvri, » le journaliste bon apôtre insinuait une attitude autrement habile. « L'avenir dira, suggérait-il, si la religion ne valait point d'être préservée par quelques concessions (voire toutes) de l'infaillibilité, au lieu d'assurer à tout prix le règne de l'infaillibilité même sur des ruines. » Et comme il fallait assaisonner le morceau pour le rendre plus appétissant, le 26 juillet, « un professeur de grand séminaire » — dont sans doute on eût vainement cherché le nom ou l'adresse — y évoquait l'affaire symbolique de Galilée. Rien ne lui paraissait plus propre à rassurer les âmes inquiètes.

Tout fait présager qu'un pareil décret, si dommageable soit-il momentanément, n'arrêtera pas l'irrésistible progrès des esprits au sein de l'Église, et que le jour n'est pas si loin où la poignée d'esprits étroits qui de Rome exercent leur tyrannie dictatoriale sur les consciences devront se retirer. De ce procès, ce ne sont pas les condamnés, mais les juges qui sortent déconsidérés.

1. *La politique de Pie X*, Paris, 1910.
2. Dans le nº du 1er mai 1908, M. P. de Quirielle y prenait expressément la défense de M. Loisy à propos de la publication de ses *Quelques lettres.*

A cette verve déchaînée l'encyclique allait fournir un nouvel aliment. Dans le *Siècle* du 17 octobre, M. Loyson exhalait ses vieilles rancunes contre la papauté [1]. A. Houtin y rédigait une chronique religieuse permanente dont le nom de l'auteur dit suffisamment l'esprit. Le *Temps*, qui, le 18 septembre, avait présenté l'encyclique comme un « morceau tout à fait remarquable de logique et de polémique », passait bientôt à d'autres sentiments et, le 28, ouvrait ses colonnes aux doléances aigres-douces de G. Fonsegrive [2]. Également conquis à cette méthode, le *Siècle* lui-même recueillait plus tard (8 novembre) les prophéties agressives risquées à l'encontre de l'acte pontifical par J. de Narfon [3]. Il n'est pas jusqu'aux lecteurs de la *Revue des Deux Mondes* qui ne fussent initiés à ces nouveaux aspects du problème religieux par la plume de son directeur Francis Charmes [4]. D'une manière générale, tous les journalistes trouvaient leur mot à dire sur la question et les plus lourds avaient tout au moins la ressource de faciles brocards sur le pape ignorant, sur le « curé de campagne » borné, qu'on opposait pour la circonstance à la finesse de Léon XIII [5].

Pour beaucoup, le « modernisme » continuait toujours à se confondre avec le cas de M. Loisy, et la cause bénéficiait évidemment de la notoriété qui s'attachait à ce nom. Bien qu'il dût reconnaître dans son œuvre « un catholicisme un peu spécial, » l'obscur député Pierre Poisson la voulait néanmoins mettre en rapport avec « le véritable mouvement catholique des temps modernes, » savoir « le mouvement fécond qui a créé les sciences, qui a constitué un corps de vérité commun avec tous les esprits qui pensent; » et augu-

1. « Quant au pape Pie X, j'estime, disait-il, que, par son encyclique et son *Syllabus*, il aurait prononcé sa propre déchéance, si la déchéance de la papauté elle-même n'avait été prononcée par le pape Pie IX... Il servira d'instrument à la Providence pour achever la déconsidération et finalement la ruine d'un système... incompatible, non par accident mais par nature, avec la science comme avec la conscience. »

2. Voir plus haut, p. 377-378.

3. Voir plus bas, p. 437.

4. « Chronique politique » du 1er août 1907 (5e période, t. XL, p. 714-719), puis du 1er octobre (t. XLI, p. 712-719).

5. Voir A. Houtin, p. 130-131.

rait qu'en l'excommuniant « c'est elle-même que l'Église excommunie ainsi de la vérité [1]. »

Sans négliger la personne de M. Loisy [2], la *Grande Revue* ouvrait à ses lecteurs de plus vastes horizons. L'affaire du modernisme n'était qu'un incident dans la politique générale de Pie X, qui tendait à centraliser autour du Saint-Siège toute la pensée de l'Église comme tous les fils de son gouvernement, et à supprimer au profit de cette dictature toutes les initiatives de la vie locale. Pour arriver à cette fin, il fallait une hérésie que Rome se donnerait le luxe d'écraser : ce qui lui permettrait d'imposer au monde catholique, par réaction, les formes les plus absolues de la soumission disciplinaire et du conformisme doctrinal. C'est par là que s'expliquerait « l'immense *bluff* du modernisme, » hérésie imaginaire ou du moins grossie à plaisir, mais qui n'en a pas moins permis de substituer « à l'activité large et féconde de l'idée catholique... l'étroite et stérile intransigeance de l'idée romaine. »

Telle est la philosophie profonde que développait un article intitulé : *L'impérialisme romain* [3]. Ces pages de haute fantaisie étaient signées : « Granvelle », pseudonyme derrière lequel d'aucuns, à l'époque, crurent découvrir P. Sabatier [4]. Sur le même plan, on devait voir mieux encore, quand M. J. R. Slattery dénoncerait dans l'encyclique des visées de véritable « impérialisme » politique et une secrète tendance à restaurer la théocratie médiévale [5].

Plus intelligents sinon plus discrets, d'autres censeurs de journal feignaient de prendre le parti de l'Église, pour lui offrir, dans cette crise douloureuse, le concours imprévu de leur sagesse. Et comme les propos d'un simple journa-

1. *Le catholicisme et M. Loisy*, dans *Revue bleue*, 1er juillet 1908 Ve série, t. x, p. 12-17.

2. Voir 10 mars 1909, p. 197 sq; 10 juin, p. 577-585.

3. La *Grande Revue* en reçut la primeur (25 août 1909, p. 625-658); mais, dès le mois suivant, il parut en anglais dans la *Contemporary review* (septembre 1909, t. xcvi, p. 257-283).

4. Voir A.-M. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis*, Rome, 2e édit., 1910, p. 337.

5. *American journal of theology*, octobre 1909, t. xiii, p. 559-560. Cf. p. 564-565.

liste, si spirituel soit-il, risquaient de n'être pas entendus, or faisait, à l'occasion, surgir des conseillers plus vénérables. C'est ainsi que M. Pierre Harispe composait, à l'intention de la *Nouvelle Revue* [1], un mémoire que le cardinal Mathieu aurait présenté au Saint-Siège, en 1904, sur « la condition du prêtre à notre époque. » Par la voie de ce truchement, l'auteur exposait que le modernisme a sa cause dans la curiosité intellectuelle des prêtres et que celle-ci est, à son tour, le résultat de leur désœuvrement. En conséquence, il proposait comme remède que le clergé fût admis, invité même, à embrasser des carrières lucratives et laborieuses, comme celles de médecin, de vétérinaire ou d'avocat.

Le modernisme n'aura plus de prise dans son esprit occupé à une science plus utile et qui élèvera son sacerdoce... Il n'aura plus le temps de critiquer et de torturer le texte de l'Évangile : il se contentera d'en extraire l'enseignement moral, d'en pratiquer la doctrine et d'en répandre la charité bienfaisante (p. 453).

Ce pastiche n'était évidemment qu'un thème ingénieux pour couvrir les conceptions personnelles du publiciste réformateur [2]. Vainement M. Harispe s'efforça-t-il, dans la suite, de soutenir la fiction en faisant croire à l'authenticité du document [3] : tout y suait une invraisemblance telle que personne ne pouvait s'y tromper. Il est d'autant plus curieux qu'un professionnel de la critique, comme le Dr Schnitzer, l'ait voulue retenir pour une pièce d'histoire [4], et c'est à ce titre surtout que cette médiocre facétie méritait de figurer au dossier du « pro-modernisme » français.

En Italie, il paraît que le Vatican avait pris les moyens voulus pour assurer une « bonne presse » à ses mesures contre le modernisme [5]. De fait, « l'encyclique trouva des approbateurs convaincus et des apologistes véhéments *in partibus*

1. No du 15 décembre 1911, IIIe série, t. XXIV, p. 448-458.

2. L'auteur avait pareillement son secret contre les désordres qu'entraîne la continence obligatoire et en même temps contre l'inquiétante rareté des vocations : c'était le mariage des prêtres, et le « cardinal » terminait en suppliant le pape de faire fléchir la rigueur de la discipline sur ce point.

3. *Nouvelle Revue*, 1er février 1912, t. XXV, p. 303-322.

4. *Neue Jahrhundert*, 1912, t. IV, p. 111-113, 124-125.

5. M. Pernot, *op. cit.*, p. 32. Cf. E. Buonaiuti, p. 55.

infidelium, pour ne rien dire de plus », par exemple le positiviste Robert Ardigo, le socialiste Enrico Leone, l'hégélien Benedetto Croce [1]. Le *Programma dei modernisti*, dans l'intéressant dossier qui est joint à l'édition italienne, cite (p. 143-146) comme spécimens du même genre apologétique un article d'Andrea Torre, dans le *Corriere della sera* du 18 septembre et encore (p. 159-163) un autre (anonyme) du *Corriere d'Italia* du même jour [2]. A vingt ans de distance, M. Buonaiuti ne peut retenir des allusions amères à ces écrivains du dehors qui « ne sentirent pas l'inconvenance et le danger qu'il y avait pour eux à se solidariser avec la Compagnie de Jésus et le Saint-Office [3]. »

Cependant l'unanimité fut loin d'être complète. Non seulement les journaux antireligieux, comme le *Resto del Carlino* ou le *Tempo*, profitèrent de l'encyclique pour railler l'obscurantisme de l'Église [4], mais plusieurs feuilles libérales accordèrent aux modernistes leur appui. Ainsi Al. Chiappelli, dans la *Tribuna* du 22 septembre et le *Giornale d'Italia* du 17 [5]. Ce dernier journal est également celui qui devait, le 26, recevoir la première protestation de G. Tyrrell et, le 27 octobre, résumer avantageusement le « programme des modernistes » sous ce titre affriolant : *La parola degli accusati*.

Nulle part sans doute la grande presse n'est plus inféodée qu'en Autriche aux puissances de la haute banque juive et anticléricale. Aussi l'accueil fait aux documents émanés du Saint-Siège y fut-il des plus hostiles. Tous les journaux importants y allèrent d'un ou de plusieurs articles [6]. Le mépris de la science, l'asservissement de la critique, l'abso-

1. Pernot, p. 58. Voir encore J.-M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, t. LVIII, p. 59-62, et mieux *Civiltà cattolica*, 5 juillet 1908, p. 75-82, qui rapporte les témoignages d'autres incroyants tels que R. Mariano et G. Gentile.

2. Voir de semblables échos dans la *Revue, loc. cit.*, p. 20-21.

3. *Op. cit.*, p. 60-61.

4. Textes dans *Programma*, p. 164-168.

5. *Ibid.*, p. 148-159.

6. Voir le dossier considérable réuni par A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, p. 87-103 (pour le décret *Lamentabili*), p. 336-352 (pour l'encyclique), dont la *Neue freie Presse*, la *Zeit*, l'*Arbeiterzeitung*, le *Pester Lloyd*, la *Vossische Zeitung*, le *Grazer Tagblatt* lui fournissent les éléments.

lutisme romain en forment les principaux thèmes, et l'on présume sans peine dans quel sens ils furent traités.

Dans les pays protestants, le libéralisme académique se compliquait de préventions confessionnelles. C'est ainsi qu'un témoin écrivait de l'Angleterre et de l'Amérique :

En général, on s'est violemment élevé contre ce que l'on a appelé l'ingérence de Rome dans la conscience individuelle, contre l'atteinte portée à la liberté des penseurs et aux droits de la critique. On a dénoncé l'encyclique comme un manifeste rétrograde en faveur de la scolastique, comme une farouche déclaration de guerre au progrès scientifique, aux méthodes et aux aspirations du temps présent... Les mesures préventives et répressives édictées dans la troisième partie de l'encyclique ont particulièrement heurté les habitudes d'esprit des partisans du libre examen[1].

Aux États-Unis, par exemple, Ch. Johnston profitait de l'encyclique pour rouvrir le procès du Saint-Siège[2]. Mais plus remarquée fut de beaucoup l'intervention du professeur Ch. A. Briggs. Fervent adepte de l'union des Églises, l'auteur était en train de discuter avec Mgr Ireland, sur le ton le plus irénique, la manière dont se présentait à cet égard le problème de la papauté[3]. Les actes de Pie X furent pour lui une invincible pierre d'achoppement. Dans un article emporté[4], il dénonçait le modernisme comme une invention, l'encyclique comme « une attaque contre tout ce qui est caractéristique de l'âge moderne, » (p. 206), le dispositif qui la termine comme un retour à l'inquisition, le tout étant d'ailleurs rejeté sur la Curie plutôt que sur le bon pape qui s'en laissait imposer par elle. L'année suivante, les États-Unis étaient encore renseignés sur les destinées postérieures du modernisme, dans un sens non moins tendancieux, par un américain vivant à Paris, qui servait à

1. L. Gougaud, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 541-542.

2. *The catholic reformation and the authority of the Vatican*, dans *North american review*, décembre 1907, t. CLXXXVI, p. 581-592.

3. Voir, pour la première passe d'armes, la même revue, 15 février 1907 (t. CLXXXIV, p. 347-363) et 5 avril (*ibid.*, p. 694-709); pour la seconde, les nos de septembre 1907 (t. CLXXXVI, p. 72-82) et de janvier 1908 (t. CLXXXVII, p. 7-22).

4. *The encyclical against modernism*, *ibid.*, février 1908, t. CLXXXVII, p. 199-212.

ses compatriotes le plus étrange pêle-mêle de racontars, soigneusement agrémentés de diatribes antipontificales [1].

En Angleterre, non seulement le *Times*, comme on l'a vu, prêtait à G. Tyrrell l'appui de son immense publicité, mais la presse ecclésiastique ne ménageait pas ses remontrances aux autorités romaines [2]. Aussi prompt à venger le modernisme qu'il avait été fidèle à le soutenir, le Rév. Lilley, dans le *Commonwealth* de septembre 1907, prenait amèrement parti contre le décret du Saint-Office, qu'il accusait d'être un « travestissement » [3], puis, dans le nº de décembre, contre l'encyclique, qualifiée de *perverse figment of imagination* [4] et imputée à la mentalité scolastique du P. Billot. Non moins agressif, le Rév. A. Fawkes se plaisait à montrer la ruine inévitable du système romain, comme il en serait d'un iceberg égaré dans les mers du Sud [5].

Ce qui est vrai des pays anglo-saxons l'est à plus forte raison de l'Allemagne [6]. Quelques rares feuilles orthodoxes approuvèrent l'attitude du pape [7]. Mais « les protestants libéraux s'élevèrent immédiatement contre l'obscurantisme de Pie X et commencèrent une polémique qui mit les catholiques mal à l'aise [8]. »

La manifestation la plus importante à cet égard fut le *referendum* organisé par une revue de grande information,

1. J. R. Slattery, *The workings of modernism*, dans *American journal of theology*, octobre 1909, t. XIII, p. 555-574.

2. Références dans L. Gougaud, *loc. cit.*, p. 542-549. Comme spécimen de cet état d'esprit, dans le genre modéré, on peut voir W. E. Addis, *The pope's encyclical and the crisis in the Roman Church* (dans *Contemporary review*, novembre 1907, t. XCII, p. 585-596) et encore (*ibid.*, août 1908, t. XCIV, p. 182-200) l'article non signé : *The abbé Loisy and modernism.*

3. *Modernism :* p. 254-256.

4. *Ibid.*, p. 258.

5. *Modernism* : *A retrospect and prospect*, dans *Hibbert Journal*, octobre 1909, t. VIII, p. 67-82, repris dans *Studies in modernism*, p. 373-387.

6. M. Decker, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 710-713.

7. Voir M. Erzberger, *Der Modernisteneid*, p. 17-18. Un peu plus tard, en rendant compte du mouvement italien (dans *Religion und Geisteskultur*, 1908, t. II, p. 248-249), G. Salvadori lui adressait de sérieuses critiques et justifiait les suspicions de l'Église à son endroit.

8. A. Houtin, p. 213-214.

l'*Internationale Wochenschrift*, auprès de quelques personnalités marquantes du monde universitaire. Amorcée par Fréd. Paulsen en décembre 1907, l'enquête fut continuée dans les premiers mois de 1908. Six autres docteurs protestants y prirent part : savoir MM. Ernest Troeltsch, professeur de théologie à Heidelberg; Albert Hauck, professeur d'histoire ecclésiastique à Leipzig; Guillaume Herrmann, professeur de théologie à Marbourg; Rodolphe Eucken, professeur de philosophie à Iéna; Walther Köhler, professeur d'histoire ecclésiastique à Giessen; Adolphe Harnack, professeur d'histoire ecclésiastique à Berlin, et encore une fois Frédéric Paulsen, professeur de philosophie à la même université de Berlin.

Tous s'accordaient à plaindre le sort des Facultés catholiques. M. Harnack observait, en guise de conclusion (col. 261), que la raideur de Rome jurait avec toutes les mœurs allemandes. Quant au fond, il tenait que « non seulement l'encyclique jette le gant à toute la science moderne, mais encore qu'elle traduit une moralité inférieure par les coups mortels qu'elle dirige contre le sens de la vérité. » On peut juger par ces traits de ce que fut le ton de l'ensemble [1]. D'une manière moins bruyante mais d'autant plus sérieuse, les organes de l'orthodoxie applaudissaient aux embarras de l'Église et raillaient, en termes plus ou moins hautains, l'aveugle intransigeance de la papauté [2].

Des catholiques libéraux reprenaient à ce propos le procès

1. C'est au milieu de ce concert antiromain, où quelques catholiques furent admis à faire entendre leur voix, que MM. Ehrhard et Schnitzer eurent le mauvais goût de porter l'expression de leurs doléances. Voir plus haut, p. 417-418.

2. Voir, par exemple, R. Seeberg, *Der neue Syllabus*, dans *Die Reformation*, 1907, t. VI, p. 519-522; J. Kübel, *Syllabus und Enzyklika*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1908, t. XIX, p. 130-161, qui trouve justifiée « sur plus d'un point » (p. 156) la condamnation du modernisme, mais ne peut accorder au pape « même des circonstances atténuantes » pour la manière dont il a conduit la lutte.

Il n'est pas besoin de dire que les fossiles du « vieux catholicisme » ne voyaient dans les documents pontificaux qu'une occasion de clamer en termes plus ou moins amers la ruine de l'infaillibilité romaine et de tout le système dont elle fait partie. Voir *Revue internationale de théologie*, 1907, t. XV, p. 672-682; 1908, t. XVI, p. 191-205, 352-356, 400-402, 631-634; 1909, t. XVII, p. 196-198, 379-383, 432, 833-836.

de l'ultramontanisme. Témoin les *Süddeutsche Monatshefte*, qui commençaient, à partir de juin 1908, la publication de « lettres ecclésiastiques » — signées, en souvenir évident de Fr. X. Kraus, *Spectator novus* — où les actes du Saint-Siège et de l'épiscopat allaient être régulièrement passés au crible d'une minutieuse et malveillante critique. La première opposait à Pie X la noble insurrection du modernisme dans toute la chrétienté [1], et l'une des suivantes concluait à l'avance irrésistible des modernistes à Allemagne [2]. Une feuille hebdomadaire fut même créée à Munich, en 1909, sous le titre de *Fortschritt* (*Progrès*), que le *Neue Jahrhundert* présentait comme « l'organe d' un libéralisme résolu dans la Bavière et l'Allemagne méridionale [3]. »

On peut aisément supposer que la cause spéciale du modernisme était parfaitement indifférente à ces folliculaires anticléricaux et à ces protestants sectaires. Leur opposition violente ou railleuse aux enseignements que l'Église venait de promulguer à son endroit, n'en avait pas moins pour effet de travailler indirectement pour lui.

II

Au lieu de prendre cette attitude polémique, stérile autant qu'agressive, d'autres jugèrent plus élégant ou plus avisé de prêter la main à cette entreprise de dissociation catholique, en l'entourant aussitôt de leurs sympathies et lui promettant le succès.

Ce rôle convenait évidemment aux catholiques libéraux, qui, pour étrangers qu'ils fussent au modernisme proprement dit, ne pouvaient manquer d'y voir un frère d'armes. Aussi un de leurs oracles, Julien de Narfon, exprimait-il aux modernistes ses exhortations, dans le *Journal de Genève* du 4 novembre 1907. « Les encycliques passent, y prophétisait-il, mais l'Église demeure [4]. » Nombre de journaux s'empressèrent de recueillir ce trait, qui passa pour fort spirituel.

1. Voir 1908, t. v, 1re p., p. 730-742.
2. *Ibid.*, t. v, 2e p., p. 82.
3. Voir 1909, t. I, p. 96.
4. Texte complet dans A. Houtin, p. 193-195.

Mais des incroyants se donnèrent aussi parfois le ridicule d'assumer cette mission de protecteurs et de prophètes, sans prendre garde que leur immixtion était plutôt de nature à compromettre la cause qu'ils prétendaient soutenir. Apologiste inattendu, le *Temps* publiait, dès le 18 septembre, un article à la louange des modernistes pour les services qu'ils avaient rendus à la cause de l'Église, assurant que, si le pape les traite d'hérétiques, ce sont, en réalité, « des catholiques désireux de rester tels malgré les conseils contraires de la science et de l'histoire [1]. » De même, à la *Revue des Deux Mondes*, sans vouloir prendre parti sur le fond et tout en reconnaissant que les modernistes avaient « commis des imprudences », Fr. Charmes les invitait à ne pas désespérer, en leur rappelant les variations, au sujet de l'aristotélisme naissant, de ce pape Grégoire IX dont l'encyclique invoquait précisément l'autorité [2].

Après les brèves notes du premier jour, ce furent les études doctrinales ou censées telles. Seul peut-être M. Guignebert parla du modernisme sans beaucoup de tendresse [3]. Non qu'il méconnût le générosité de ce qu'il dénommait le « catholicisme libéral »; mais l'intransigeance des documents pontificaux avait dû briser les illusions de ses représentants.

Ils ont pu croire durant quelque temps que leurs plus violents adversaires n'étaient que des contradicteurs bénévoles, affectant de parler au nom de l'Église pour se donner un air d'autorité : j'imagine que le *Syllabus* et l'Encyclique les ont pleinement détrompés; le pape condamne leur tentative dans son principe et dans ses résultats (p. 179).

Ce mécompte extérieur serait peu de chose si l'idée même d'adapter le catholicisme à la science moderne n'était viciée par la racine. L'auteur soulignait en terminant cette impossibilité de fond.

Du point de vue strictement critique, nous avons examiné les justifications que l'Église catholique présente de la vérité de sa doctrine et de la légitimité de son magistère,... et il nous a paru que

1. Extraits dans *Revue du clergé fr.*, 1907, t. LII, p. 127.
2. Nº du 1er octobre 1907, 5e période, t. XLI, p. 717.
3. *Modernisme et tradition catholique en France*, Paris, 1908. L'ouvrage avait paru en articles dans la *Grande Revue* à partir d'octobre 1907.

toutes, en ce qu'elles ont d'accessible à la raison et aux investigations historiques, s'écroulaient irrémédiablement. Révélation, tradition, dogmes, souveraineté spirituelle de l'Église, puissance et infaillibilité du pape ne peuvent plus se concevoir aujourd'hui qu'en fonction d'une mentalité périmée, d'un passé disparu; elles se survivent à elles-mêmes dans des formes désormais immuables comme la mort (p. 187).

« Pourtant, voulait-il bien concéder, l'esprit qui était en elles n'est pas mort, et il ne mourra pas; car il est partie intégrante de l'humanité, il est son aspiration vers l'inconnu, vers l'explication de la vie, de la mort, de la destinée. Il erre en ce moment au ciel de la métaphysique, en attendant que s'offre à lui la formule nouvelle qui obscurément se façonne au fond de notre conscience commune. » Trop novice en la matière, l'auteur ne se rendait-il pas compte que le modernisme était précisément un essai tenté en vue de créer cette « formule nouvelle » ou bien le trouvait-il encore trop timide dans cette voie? C'est, en toute hypothèse, qu'il n'en avait aperçu que les apparences. Dans le modernisme il croyait voir encore un reste de foi : il n'en fallait pas davantage à son dogmatisme d'incroyant pour en décréter l'irrémédiable échec [1].

A d'autres, au contraire, le mouvement moderniste paraissait une force à utiliser. Et cette conviction ne pouvait que leur dicter un optimisme des plus confiants, qu'ils auraient sans doute voulu communicatif. Chez nous, le ton semble avoir été donné par M. Salomon Reinach, si du moins il faut [2] lire son nom derrière l'X discret qui signait ces lignes au relent pseudo-évangélique :

Dans le silence de l'Église de France, condamnée pour quelque temps à la stagnation, les sympathies des savants laïcs vont naturellement aux savants clercs dont les écrits ont suscité et honoré la renaissance des études religieuses. *Nolite timere, pusillus grex;* vous n'aurez pas travaillé en vain [3].

1. Cf. *L'évolution des dogmes*, Paris, 1910, p. 327, où l'auteur assure que « le principal résultat du généreux effort moderniste » a été « de rendre plus manifeste encore l'impossibilité de rappeler à la vie une croyance morte et ensevelie sous la formule d'autorité. »

2. Avec A. Houtin, p. 211.

3. *Revue archéologique*, décembre 1907, IVe série, t. x, p. 457.

Moins lyrique, mais se croyant sans doute d'autant plus positif, du modernisme l'auteur écrivait encore dans la suite :

Cest un mouvement irrésistible, parce qu'il se fonde sur la science catholique... L'originalité et le péril du modernisme, c'est qu'il est né dans l'Église même, aux pieds des autels, qu'il est le produit du savoir des clercs [1].

Un personnage de moindre envergure, M. A. Le Chatelier, prenant les intérêts de l'Église, montrait dans le modernisme « la sève vivifiante de l'arbre porteur de fruits nouveaux. » Parce qu'il était censé tendre à une « religion plus hautement spiritualisée, » il lui paraissait capable de gagner « la libre-pensée réprobatrice dès idées anti-religieuses [2]. »

Forts d'une semblable conviction, les deux chroniqueurs de la *Revue*, après avoir brossé le tableau du mouvement moderniste en Italie, ne pouvaient se retenir de clôturer par un couplet senti en sa faveur. « Il faut, en vérité, disaient-ils, l'aveuglement systématique dans lequel vit le Vatican pour ne pas apercevoir cette vérité : c'est qu'en pourchassant les modernistes, en se refusant même à écouter cette grande voix qui s'élève de tous les coins de l'Italie et du monde, il fait le jeu le plus certain des adversaires de toute la pensée religieuse. » Mais, par bonheur, le mouvement est incoercible. « Les forces modernistes grandissent chaque jour... En vain Pie X les frappe-t-il d'anathèmes et les traite-t-il de révoltés. Il vient un jour où les révoltés sont si nombreux qu'ils finissent par devenir la majorité, tandis que le pouvoir n'est plus à son tour que l'opposition. Ce jour-là n'est peut-être pas très éloigné en Italie. » Il suffit d'attendre « un nouveau Léon XIII. » A peine une inquiétude vient-elle obscurcir le ciel de nos deux néophytes. « ...Pourront-ils tenir jusqu'à cette date prochaine? Toute la question est là [3]. »

En Italie, le *Cœnobium* de Lugano, organe des jeunes

1. *Orpheus*, Paris, 1909, p. 581. Et pour justifier ses dires, il y accueillait le chiffre fantastique de 15 000 modernistes dans le clergé français, qu'il s'efforçait de maintenir ensuite contre tous les contradicteurs. Voir plus haut, p. 323-324.

2. *Idées modernes*, avril 1909, p. 121-131.

3. *Revue*, 1908, t. LXXIV, p. 21-23.

philosophes idéalistes dirigé par G. Rensi, qui avait toujours témoigné aux novateurs ecclésiastiques une persistante faveur, ne fit qu'accentuer son attitude après leur condamnation [1]. C'est, en particulier, dans ses colonnes ou dans l'almanach édité par ses soins que M. Hébert, R. Murri et d'autres évadés du catholicisme purent, à l'occasion, publier leurs confidences [2].

Indépendamment de cette tribune perpétuellement ouverte aux tenants du modernisme ou à ses apologistes du dehors, l'historien anticlérical, B. Labanca, ne croyait pas déroger en dissertant, au lendemain de l'encyclique, sur les problèmes qu'elle soulevait [3]. Après un exposé assez impartial du pour et du contre, l'auteur concluait (p. 39) que le modernisme, au prix de légers amendements : *temperato in alcuni eccessi, corretto in alcune incoerenze*, devrait bien trouver droit de cité dans l'Église.

Peu de temps après, un jeune philosophe incrédule déjà très admiré, M. G. Prezzolini, découvrait à ses compatriotes ce qu'il appelait, non sans quelque emphase, « le catholicisme rouge [4]. » Bien qu'il s'y montrât dur pour les modernistes, qui lui paraissaient poursuivre « un idéal absurde » (trad. allemande, p. 203), qu'il traitait d' « amphibies », de « protestants qui veulent paraître catholiques » (p. 252-253), il n'en faisait pas moins ressortir l'importance du mouvement et se montrait d'accord avec eux sur la nécessité d'une réforme du catholicisme [5]. L'enthousiasme de M. G. Prezzolini grandissant après la publication de l'encyclique, il écrivait un nouvel opuscule [6] en vue d'inviter ses « chers amis et adversaires », aujourd'hui vaincus dans l'Église, à réaliser la signification de leur effort *per l'Umanita, per tutta la storia dello Spirito umano* (p. 43) et donc

1. Voir J.-M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1910, t. LXII, p. 477-482.

2. Références dans A. Houtin, p. 69-70, 253-254, 317-318, 323, 435.

3. *I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti*, Rome, 1907.

4. *Il cattolicismo rosso*, Naples, 1908.

5. En quoi il était appuyé par le positiviste S. Sighele, dans *Illustrazione italiana* (26 janvier 1908), analysé dans *Civiltà cattolica*, 1908, t. III, p. 73-74.

6. *Cos'è il modernismo?* Milan, 1908.

à travailler plus que jamais (p. 56) au *ripensamento moderno delle verità cattoliche.*

De ce *ripensamento* nul, naturellement, ne paraissait un meilleur ouvrier que G. Tyrrell. C'est pourquoi, profitant de son œuvre posthume : *Le christianisme à la croisée des chemins*, la *Nuova antologia*[1] s'empressait d'hospitaliser la préface de son traducteur, M. Arnaldo Cervesato, ardent panégyrique en l'honneur de celui qui devenait, pour la circonstance, *l'apostolo intemerato dei valori della coscienza umana, dei suoi diritti e, prima encora, dei suoi doveri* (p. 672).

L'attention que ces divers auteurs accordaient au modernisme sur le tard et, pour ainsi dire, sous le coup des provocations de l'Église, un autre philosophe incroyant, M. G. Gentile, la lui témoignait depuis déjà plusieurs années. Il en observait avec soin les principales manifestations, soit en Italie, soit en France; il croyait, au besoin, pouvoir lui découvrir des précurseurs en Allemagne; il consacrait des commentaires étendus aux actes de l'Église le concernant[2]. Sans doute ces observations étaient moins d'un panégyriste que d'un critique, et dénotaient souvent une méritoire acuité dans l'appréciation du système. Mais cette revue permanente n'était-elle pas à elle seule une façon d'hommage?

Pas plus, au demeurant, que les épigrammes de la presse anticléricale n'ont empêché les actes de l'Église de sortir lentement leurs effets, l'appoint de cette protection ne devait peser d'un grand poids dans les destinées du mouvement novateur. On ne peut tout au moins pas ne pas reconnaître que cette réclame contribua pour quelque temps à retenir sur le modernisme les regards facilement distraits de l'opinion.

III

D'aucuns cependant témoignaient ou affectaient de témoigner aux modernistes, en France et ailleurs, un intérêt

1. N° du 16 février 1910, Ve série, t. CXLV, p. 671-686.
2. A l'époque où nous sommes parvenus, ces articles dispersés étaient précisément réunis en volume : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909. Une deuxième édition, largement augmentée, devait paraître en 1921.

d'ordre religieux. Il s'agit ici d'auxiliaires directs qui, au nom de ce qu'ils croyaient être l'avenir de la foi, s'appliquaient à soutenir les novateurs catholiques dans la crise présente et pronostiquaient à qui mieux mieux le triomphe de leur cause. En effet, déjà sympathiques au modernisme, un certain nombre de protestants libéraux trouvaient dans les anathèmes de l'Église une raison de lui prodiguer de nouveaux encouragements et peut-être de s'ouvrir à un regain d'espoir.

Comme bien on pense, P. Sabatier se dépensait autour de son troupeau. Dès la fin de juillet, il publiait dans le *Times* deux articles, qui furent traduits en italien et dont le texte français fut donné à la *Revue chrétienne* [1] sous ce titre : *Quatre ans de pontificat.* Pie X incarne à ses yeux la notion médiévale de l'autorité dans toute sa rigueur ; mais il permet d'en constater d'autant plus aisément la faillite. Car « il est vaincu sur toute la ligne. En lui et par lui, la vieille notion de l'autorité transcendante est en train de succomber aussi honorablement que complètement. » (P. 255.)

Le pape d'un côté, les modernistes de l'autre, sont les représentants de deux mentalités. Ce sont deux civilisations qui se rencontrent. Laquelle l'emportera ? Poser la question, c'est la résoudre. C'est la vie, c'est la jeunesse qui sera victorieuse, et alors se réalisera la prophétie du vieux Joachim de Flore sur le troisième âge de l'humanité (p. 268).

Afin de préparer cet avènement, P. Sabatier ne s'épargnait pas à la peine.

J'ai tout négligé, tout abandonné, écrivait-il à la fin de 1907, j'ai oublié amis et parents pour me dévouer à mes amis du clergé catholique, pour les encourager, pour les empêcher de s'isoler ou de quitter l'Église romaine.

Mais il croyait pouvoir se rendre le témoignage de n'avoir pas travaillé en vain.

« Nous sommes à la veille d'une formidable crise... Ce mouvement tend à un catholicisme qui se renouvellera lui-même de haut en bas. » Malgré les répressions, « le mouvement n'est ni arrêté ni diminué. Au contraire. Dans certains diocèses, la majorité

1. Octobre 1907, t. LIV, 2e p., p. 253-269.

des prêtres est déjà du côté du parti jeune et libéral. Même dans l'épiscopat l'angoisse est grande. »

Et ce n'était là que le commencement de ses labeurs.

1907 a été pour moi une année de travail pénible, difficile. Pas de possibilité de repos ni de distraction. D'après toutes les apparences, 1908 sera encore plus remplie d'occupations [1].

La nouvelle année lui fournit, en tout cas, l'occasion de porter la bonne parole jusqu'à Londres, où il donnait, en février-mars, trois conférences sur le modernisme dont la *Contemporary review* recevait immédiatement les extraits les plus suggestifs [2]. Traduites en anglais par C. A. Miles, elles furent aussitôt publiées en volume [3] et la presse libérale les reçut à bras ouverts [4]. L'auteur y voulait intéresser le monde anglican à « l'explosion de vie qui vient de se produire dans l'Église catholique romaine. » (Édit. française, p. 2.) Car il aimait rendre aux modernistes le témoignage d'être de loyaux catholiques (p. 24) et tenait à les disculper de toutes infiltrations protestantes (p. 26; cf. p. 30-31) [5]. Aussi les adjurait-il de rester dans l'Église, où il leur promettait une prochaine revanche.

« Une bande de mercenaires est venue à bout de circonvenir le père de famille, a pu créer entre lui et ses enfants les plus dévoués comme un mur infranchissable. » Mais « le jour viendra fatalement où le père de famille sera abandonné par les mercennaires et où il appellera ceux pour lesquels il n'a aujourd'hui que des paroles de malédiction ou des regards de courroux. » (P. 20).

Sur l'avenir de la cause l'auteur devient lyrique :

« Le modernisme est un printemps spirituel, qui pénètre, vivifie, rajeunit tout (p. 29). Il est né partout à la fois, sans le vouloir... Le modernisme est un grand réconciliateur,... un messager de paix (p. 102)... Il y aura sûrement bien des douleurs, bien des larmes, d'indicibles déchirements; mais ces déchirements ne vont pas à la

1. Lettre au pasteur américain Wendte, dans A. Houtin, p. 210-211, d'après l'*Exode* du 25 juillet 1909.

2. Mars 1908, t. XCIII, p. 300-307.

3. *Modernism*, Londres, 1908.

4. Voir T. W. Rolleston, dans *Hibbert Journal*, 1908-1909, t. VII, p. 690-693.

5. Il renouvelait la même assurance dans le *Protestant* du 14 novembre 1908, cité par A. Houtin, p. 118.

mort. La crise actuelle ne tuera pas l'Église; elle la transformera. » (P. 52.) Il ne s'agit que d'attendre l'inévitable évolution. « Sachons être patients. » (P. 90.) En effet, « le modernisme est déjà actuellement vainqueur (p. 105)... Le modernisme est aussi sûr de l'avenir que la sève qui monte dans l'arbre, et toutes les forces lancées contre lui seront aussi inefficaces que le serait une armée envoyée contre le printemps. » (P. 106.)

En particulier, les mesures de rigueur prises par le Saint-Siège ne font que rendre ce triomphe plus certain. « Avec un pape opportuniste et habile comme Léon XIII, s'écrie l'auteur en une synthèse historique d'un admirable raccourci (p. 117), le modernisme... aurait eu ses cardinaux. Avec Pie X il aura ses martyrs. Vive Pie X. »

Dans une longue préface, l'auteur célébrait les dernières productions de M. Loisy et signalait au monde, d'après le *Journal des Débats* du 24 février, l' « influence de l'illustre exégète sur la jeunesse studieuse » (p. XXII). Il regrettait seulement chez lui « les impatiences » qui « interrompent la sérénité ou plutôt la sécurité et la foi de ces pages. » Allusion bénigne au ton amer et corrosif qui distingue les *Quelques lettres* aussi bien que les *Simples réflexions*. « Dieu est patient parce qu'il est éternel, lui oppose l'évangélique pasteur (p. XXX-XXXI). Le moderniste doit l'être, parce qu'il se sent un moment et comme un membre de cette éternité, et non un moment passif et inerte, mais un moment et un membre qui, à force de bonne volonté, réalise en un sens cette éternité [1]. »

La France ne pouvait être longtemps privée de ces réconfortantes homélies. Dès le mois de mars de l'année suivante, la *Revue bleue* en publiait la préface à titre d'avant-goût [2]. Le texte entier ne tardait pas à suivre [3], précédé d'un petit avant-propos, daté de Noël 1908, où, se tournant vers les blessés de la grande lutte, P. Sabatier exprimait

1. Sans crainte de compromettre Fr. von Hügel, qu'il sacrait « évêque des modernistes », le « pape du modernisme » croyait devoir dire à haute voix (p. XLIX-L) « la vénération, la joie, l'ardente affection avec laquelle tous les modernistes d'Europe et d'Amérique regardent vers lui. »

2. T. XI, 1909, p. 298-302, 333-338.

3. *Les modernistes*, Paris, 1909.

son intention de leur murmurer à l'oreille : *Gloria victis.* La presse profane fit à ce volume un succès triomphal [1], qui se traduisit par maintes rééditions ; la presse religieuse se contenta de l'ignorer.

Pour ne négliger aucun diocèse de son obédience, P. Sabatier transmettait en même temps à G.-A.-S. Fantoni Sellon ce mémoire d'un « ecclésiastique romain » sur la situation religieuse en Italie qui devait susciter un si gros émoi dans les milieux intéressés [2]. Quelques mauvaises langues insinuèrent qu'il pourrait bien en être l'auteur [3]. Plusieurs années après, sans égard aux démentis de l'expérience, l'infatigable apôtre chantait encore les gloires présentes et les destinées futures du modernisme effondré [4].

Sans être proprement contagieux, cet enthousiasme protecteur de P. Sabatier ne resta pas isolé dans le protestantisme français. Dans une feuille profane où il rendait compte du mouvement moderniste [5], M. G. Riou avait déjà insinué en terminant qu'il pourrait bien y avoir là « pour l'Église..., à la fois un remède utile et une eau de Jouvence. » Mais plus importants sont les témoignages qui viennent de théologiens.

C'est à ce moment-là que le pasteur Raoul Gout entreprenait, dans la *Revue de théologie*, sa biographie de G. Tyrrell [6]. A la louange de son héros, que rehaussaient à jet continu les invectives du meilleur style huguenot à l'adresse du pape et des écrivains catholiques, se mêlait obligatoirement un chaleureux couplet en faveur de sa cause.

1. Voir A. Houtin, p. 248-249.
2. L'incident a été raconté plus haut, p. 412-413.
3. Voir *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 107.
4. *L'orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, 1912, p. 189-200. Dans l'intervalle, il faisait, à l'occasion, parvenir d'ironiques félicitations aux théologiens romains dont les thèses outrancières favorisaient ses préjugés. Voir sa lettre du 9 septembre 1909, publiée et si curieusement commentée dans A.-M. Lépicier, Θαυμαστὴ μεταμόρφωσις, Rome, 1910, p. 15-17.

A. Houtin, (*Ma vie laïque*, p. 258) veut que le modernisme ait été « trahi » par P. Sabatier Ce fut tout au plus par excès de zèle.

5. *Revue*, 1er mars 1908, t. LXXIII, p. 23-27.
6. Elle y parut de décembre 1908 à mars 1910 et fut aussitôt publiée en volume (Paris, 1910).

Pour si pénétrés d'esprit critique qu'ils soient, avides de progrès démocratique, enivrés des fraternités sociales qui descendent du messianisme éternel, anticléricaux par religion, mais animés d'une forte conscience des impérissables destinées du catholicisme, les modernistes ne sont-ils pas plus religieux, plus chrétiens que ceux qui invoquent la Croix du Sauveur contre la Lumière et mêlent la Croix du Sauveur à leurs marchandages ? De ceux-ci le monde aura oublié les noms quand l'œuvre de ceux-là labourera encore les âmes... Là où le monde dit : Il y a un grand désastre, il y a souvent une grande victoire. Les espoirs modernistes, bien que retardés, demeurent vivants. Cette magnifique aurore, saluée par la cloche d'argent de l'historien de saint François, accueillie par des sympathies vécues, ne sera pas suivie du jour terne et glacé [1].

A la *Revue chrétienne*, on n'avait tout d'abord vu dans l'affaire du modernisme qu'une matière à de faciles sarcasmes [2]. Mais le ton changeait dès l'année suivante, quand le pasteur L. E. Tony André y insérait un mémoire sur le modernisme italien [3], par lui présenté au Congrès des « Libéraux religieux » tenu à Boston le 25 septembre 1907. « ...Quel qu'il soit, y disait l'auteur (p. 46), le modernisme est un noble mouvement qui a droit à toute notre attention et à notre sympathie. » C'est que, déclarait-il (p. 56), « le mouvement moderniste actuel... présente de grandes analogies avec celui des Luther, des Calvin, des Zwingli au début de leurs réformes. » En conséquence, en évitant de le compromettre « par une intro-mission intempestive », il invitait ses coreligionnaires à le suivre « par la pensée avec tout l'intérêt que suscite la conquête des libertés les plus saintes. »

De cette « conquête » les *Simples réflexions* et les *Évangiles synoptiques* de M. Loisy parurent un spécimen. Aussi M. J. Viénot faisait-il à ces publications le meilleur accueil [4]. Et pour qu'on ne s'y méprenne, la raison de cette sympathie apparaît un peu plus loin, à propos de *Quelques lettres*, où le même auteur croit pouvoir dire de « l'ermite de Ceffonds »

1. *L'affaire Tyrrell*, p. 246-247.
2. Voir 1907, t. LIV, 2e p., p. 168-169, 411-413.
3. *Ibid.*, 1908, t. LV, p. 43-56.
4. *Ibid.*, p. 262.

qu' « il a rejoint le protestantisme [1]. » Trop éclairé pour admettre ces assimilations simplistes, Paul Lobstein n'en surveillait pas moins de près cette « grande et courageuse expérience, » ne craignant pas de signaler aux siens l'œuvre de G. Tyrrell comme une école salutaire de sens ecclésiastique et de mysticisme chrétien [2]. Pour n'avoir rien de désintéressé, ce concours que la Réforme offrait au modernisme ne laisse pas d'être significatif.

Chez les protestants des autres pays, si elle n'était pas toujours aussi ardente, la complaisance ne se montrait pas moins réelle.

En Angleterre, où les coquetteries inter-confessionnelles sont d'usage courant, le Rév. Lilley, qui semble avoir joué outre-Manche, avec plus de gravité doctrinale, le rôle que se donnait chez nous P. Sabatier, et sous les auspices duquel celui-ci avait prononcé à Londres ses trois conférences sur le modernisme, réunissait en volume [3], pour leur donner plus de poids, ses articles antérieurs du *Guardian*, du *Commonwealth* et autres, où il suivait pas à pas les manifestations successives du mouvement, en les faisant précéder d'une introduction qui prenait les allures d'un véritable panégyrique [4]. Pour qu'on n'en pût méconnaître la tendance, l'ouvrage était par lui dédié « à son cher ami et compatriote G. Tyrrell, » qui était félicité (p. VII) d'avoir écrit « une page inspirée et inspiratrice dans l'histoire de la

1. *L'affaire Tyrrell*, p. 440. Voir dans le même sens « Ignotus », *Protestantisme et modernisme, ibid.*, 1909, t. LVI, p. 425-433. A l'occasion du volume d'A. Houtin, la direction cédait la parole à P. Dabry pour traduire sa rancœur de la condamnation du modernisme. *Ibid.*, 1913, t. LX, p. 168-177. A l'entendre, la censure doctrinale eût été « pour la façade ». Car les « quelques écarts incontestables » qu'il devait bien reconnaître étaient largement compensés par les nobles intentions de leurs auteurs (p. 174-175). Les actes du pape ne pouvaient donc être qu'une déclaration de guerre déguisée à toutes les aspirations modernes.

2. *Quelques enseignements du modernisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1911, t. XLIV, p. 264-298; tiré à part, Paris, 1911 ; partiellement traduit en anglais dans *Hibbert Journal*, 1912-1913, t. XI, p. 63-84.

3. *Modernism : A record and review*, Londres, 1908.

4. En conséquence, l'auteur ne pardonnait pas à l'Église romaine d'avoir étouffé cet *immense religious revival* (p. 260). Il augurait d'ailleurs (p. 266) qu'elle reviendrait un jour à ces « prophètes » méconnus.

pensée religieuse. » En ce dernier, l'année précédente, R.-J. Campbell ne saluait-il pas un apôtre et presque un martyr de sa propre cause? « Dans l'Église de Rome, écrivait-il, ce mouvement est personnifié par des hommes comme le P. Tyrrell, que son enseignement a fait expulser de l'ordre des jésuites, mais non pas, tant s'en faut, du sacerdoce [1]. »

Un peu plus tard, d'Amérique, Ch.-A. Briggs témoignait encore, à l'égard du modernisme, un particulier intérêt. Au cours de cette « bataille » entre modernisme et papauté, qui fait rage dans tout le monde chrétien, ses pronostics et ses vœux étaient pour la victoire du premier partenaire. Car il voyait dans le modernisme un « acheminement au catholicisme futur. » Il est vrai que les modernistes lui paraissaient « ne pas différer des médiévalistes sur les doctrines de l'Église, mais seulement sur la manière de les établir et la forme à leur donner. » Cependant il lui fallait bien concéder l'existence de « modernistes radicaux », vrais révolutionnaires qui discréditent le mouvement par leurs excès et que le pape avait eu raison de condamner. Mais ce n'étaient point là de « vrais modernistes » : ceux-ci sont des « conservateurs » et par là des médiateurs, qui ont pour rôle de « ménager les transitions du Moyen Age à l'âge futur, exactement comme le Moyen Age avait fait la transition du monde ancien au monde moderne [2]. » Par où l'on voit que le « modernisme » flatteusement caressé par le professeur américain n'était pas celui que l'Église avait visé : ce qui ne l'empêchait pas de déplorer l'aveuglement de celle-ci, alors qu'il reconnaissait la justesse de ses condamnations. Mais de cette

1. *The new theology*, p. 13; trad. fr., p. 22. Les bonnes dispositions du libéralisme anglais à l'égard des modernistes sont franchement reconnues par W.-R. Inge, dans *Hibbert Journal*, janvier 1910, t. VIII, p. 434.

A peine quelques journaux secondaires, comme le *British weekly*, 2 et 23 juillet 1908, prirent-ils le parti du pape contre les novateurs. Voir L.-H. Jordan (*op. cit.*, p. 13), qui se scandalise du fait et applaudit lui-même (p. 47) à cette perspective d'une *complete revolution in catholicism*. Le modernisme recevait encore son couplet dans le nº spécial que le *Commonwealth*, à l'occasion de la Noël 1914, consacrait aux *voices of progress*.

2. *Modernism mediating the coming catholicism*, dans *North american review*, juin 1909, t. CLXXXIX, p. 877-889.

ignoratio elenchi le bénéfice revenait évidemment au modernisme tout court.

Généralement plus sectaire, l'Allemagne ne restait pas plus indifférente. Dès ce moment-là, le pasteur munichois Jean Kübel tentait une « histoire du modernisme catholique, » où, non content de définir l'encyclique *Pascendi* comme « la plus sanglante satire de l'Église catholique depuis Voltaire (p. 1) », il terminait en faisant des vœux pour le succès du modernisme dans le double intérêt de l'Église et de la Réforme [1].

De plus notables autorités esquissaient, à l'occasion, un geste d'attention ou une marque de bienveillance. Ainsi le Dr H. Holtzmann reprenait la plume pour suivre les destinées de ce *Reformkatholizismus* dans les divers pays [2]. Le « modernisme » ne lui paraît d'ailleurs pas être autre chose qu'un monstre imaginé par le Vatican et agité par lui comme une sorte de diable pour servir d' « épouvantail » (p. 54) aux âmes simples. En même temps, le Dr K. Holl, alors professeur à Berlin, croyait devoir enrichir d'un *Modernismus* la collection des *Religionsgeschichtliche Volksbücher* [3]. De son côté, M. Ad. Harnack, qui était en train de rééditer sa grande histoire des dogmes, y faisait une place au modernisme, sous la forme de deux petites notes, pour en montrer les tendances bon gré mal gré protestantes [4]. En Suède, le public religieux reçut également à ce sujet les réflexions de l'évêque luthérien Nathan Söderblom [5].

1. *Geschichte des kath. Modernismus*, Tubingue, 1909, p. 214-219. Voir encore son article : *Die Mystik George Tyrrells* dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1910, t. XXI, p. 69-101. M. Isaac Benrubi s'attachait au modernisme français, pour y montrer une éclatante preuve de vie religieuse, et dénoncer la faillite de l'Église qui n'avait su que le condamner. Voir son rapport : *Die religiöse Bewegung der Gegenwart in Frankreich*, dans *Religion und Geisteskultur*, 1909, t. III, p. 69-82.

2. *Prot. Monatshefte*, 1908, t. XII, p. 41-74, 171-174, 369-385.

3. *Modernismus*, Tubingue, 1908. Reproduction d'une conférence donnée tout d'abord à la douzième assemblée générale de la Ligue évangélique du Brandebourg.

4. *Dogmengeschichte*, Tubingue, 1909-1910, t. I, p. 46-47, et t. III, p. 764.

5. *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, t. I : *Modernismen*, Stockholm, 1910.

Même en Italie, où le protestantisme indigène est tout juste représenté par une poignée de sectaires, on voyait se produire le même phénomène. « Le Vaudois Salvatore Mastrogiovanni, de Rome, avocat de son état, écrivait un témoin déjà souvent cité, dirige, par surcroît, deux revues assez maigres, l'une bimensuelle, *Fede e Vita*, l'autre mensuelle, la *Riforma laïca*, dans lesquelles les idées et les hommes du modernisme sont traités avec faveur [1]. »

L'orthodoxie orientale elle-même, d'ordinaire plutôt inattentive aux problèmes occidentaux, s'intéressait au modernisme jusqu'à lui fournir un avocat. Sous la forme de trois lettres publiques adressées au prince Grégoire Trubetzkoï, le professeur Mariano Zdziechowski, de l'université de Cracovie, étudiait « le mouvement moderniste dans l'Église catholique romaine [1]. » Après en avoir exposé les attaches avec les courants de la philosophie moderne et du criticisme historique, l'auteur concluait à son avenir.

Le pape a voulu porter au modernisme un coup mortel et chasser de l'Église ses apôtres; mais ceux-ci sont décidés à y rester malgré tout. Leur travail contribuera à permettre à l'Église catholique de s'assimiler les tendances les plus variées de la société moderne. Le modernisme inaugure une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église : il est fondé sur un principe moral ; il est animé par un souffle de liberté et d'amour; il pénètre au plus profond de la conscience religieuse de l'Église et de l'humanité; il épanouit la plus belle fleur de la culture chrétienne, la vie intérieure [2].

1. J. -M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1910, t. LXII, p. 474-475. Et pour que le tableau fût complet, l'organe des théosophes et des occultistes, l'*Ultra*, « saluait comme un frère le *Commento* naissant, qui venait près de lui et comme lui travailler au réveil de la conscience nationale. »

2. *Moskovskii Eienedielnik* (*La semaine de Moscou*), 1908, t. III, nos 2-4. Analyse et citations dans *Annales de phil. chr.*, 1908, IVe série, t. VI, p. 216-220.

D'autres, il est vrai, en percevaient mieux le caractère foncièrement adogmatique; mais c'était pour en imputer la cause aux principes de l'Église romaine, et lui opposer l'esprit du christianisme oriental. N. Berdiaev, *Le modernisme catholique et la crise de la conscience moderne*, dans *La pensée russe*, septembre 1908, analysé *ibid.*, mars 1909, t. III, p. 650-654.

Autant il serait excessif de juger le modernisme catholique par le seul fait de ces connivences, autant l'historien attentif se gardera-t-il de négliger l'appoint qui lui vient de ce *confirmatur*. En tout cas, de cette rumeur favorable le modernisme ne pouvait, sans nul doute, que retirer un surcroît d'importance et tout au moins une illusion de vitalité.

CHAPITRE VI

FÉDÉRATION DES FORCES MODERNISTES

Malgré le renfort qui lui venait de ces auxiliaires bénévoles, le modernisme, s'il devait subsister dans l'Église, ne le pouvait évidemment que par ses propres moyens. On a vu que ses partisans ne s'abandonnèrent pas dans ces premières heures de la lutte. Encore est-il, pour que sa résistance eût la moindre chance de se maintenir, qu'il était manifestement indispensable d'en relier l'un à l'autre les divers noyaux. Cette nécessité était trop pressante pour n'être pas comprise. Sans avoir, à vrai dire, été poussée bien loin et surtout pas jusqu'à la création d'une véritable armée, la fédération générale des forces modernistes ne fut jamais aussi avancée que dans cette suprême phase du combat.

I

En fait d'organisation matérielle, il n'y eut guère, en somme, que des velléités. De cette intention cependant on vit naître alors, quelques essais pratiques, aussi timides qu'impuissants, en vue de concerter une action commune. Les premiers suivirent l'apparition du décret *Lamentabili*.

Un grand mystère a toujours plané et plane encore sur l'assemblée moderniste de Molveno. L'histoire n'en peut rien savoir en dehors des rares confidences faites au public par quelques-uns de ceux qui en furent les membres. « En septembre 1907 [1], a écrit laconiquement P. Sabatier, un certain nombre de prêtres et de laïques qui ont, à des titres divers, exercé une influence sur le mouvement des idées dans le catholicisme, se rencontrèrent dans les Alpes

1. En réalité, ce fut sur la fin d'août.

du Tyrol. Pendant trois jours on échangea des idées, des avis, des espérances [1]. »

À cette réunion auraient assisté, d'après A. Houtin [2], le baron Fr. von Hügel, le sénateur A. Fogazzaro, Mgr Fracassini, les abbés Buonaiuti, Brizio Casciola, Mari, Murri, Luigi Piastrelli, les comtes Gallarati-Scotti et Alessandro Casati [3]. « On ignore, poursuit l'auteur, l'objet de leurs délibérations ; mais il y avait là des hommes d'idéaux et d'intérêts trop divers pour qu'ils pussent s'accorder dans des résolutions pratiques. » « Le résultat ne fut pas brillant, témoigne de son côté M. Buonaiuti, puisqu'il n'en sortit aucune unité d'action, aucune affirmation collective. On aurait dit plutôt que les modernistes italiens les plus en vue avaient tenu à se rencontrer pour prendre congé l'un de l'autre [4]. »

Tout au moins faut-il en retenir une preuve du rôle prépondérant que tendait à jouer dans ces milieux Fr. von Hügel. Qu'on en juge par le récit de P. Sabatier.

Le jour du départ, au matin, il réunit tous les amis dans sa chambre et leur adressa des paroles à la fois si simples et si brûlantes que ceux qui eurent le bonheur de les entendre les ont gardées comme le souvenir d'un de ces moments où la vie nous apparaît à la fois transfigurée et encore réelle, où nous prenons conscience des forces mystérieuses qui sont en nous et pourtant nous dominent et nous dépassent. Le prêtre, qui, baissant la voix d'émotion quelques mois après, me racontait cette scène, ajoutait que tous les assistants avaient songé à saint Paul prenant congé des anciens de l'Église d'Éphèse.

De cet entretien mémorable, le journal de Fr. von Hügel donne un bref résumé, moins poétique et d'autant plus précis.

Jeudi 29 août. Déjeuner à 6 h. 30. Fait un petit discours d'adieux, avec lecture de la dernière lettre de Loisy, en insistant sur la nécessité d'un travail sincère et résolument critique,

1. *Les modernistes*, p. LI-LII.
2. *Hist. du modernisme cath.*, p. 177.
3. Il est notable que dans cette liste ne figure le nom d'aucun catholique français. Ce détail a son prix pour permettre de voir où se trouvaient alors les modernistes militants.
4. *Le modernisme catholique*, p. 109-110.

d'une vie chrétienne profonde et renoncée, d'une charité et magnanimité parfaites à l'égard de nos adversaires [1].

La marche des événements ne permit pas de renouveler l'expérience de ce petit concile [2]. Mais la publication de l'encyclique *Pascendi* eut, au premier moment, pour effet de poser la question du « front unique » et du trésor de guerre en conséquence. G. Tyrrell, qui à son fougueux mysticisme unissait plus que tout autre le sens des « résolutions pratiques », avait conçu, vers la fin de 1907, un projet de caisse internationale en vue d'assurer l'avenir temporel des prêtres qui seraient frappés pour cause de modernisme. Cet appel de fonds déplut à P. Sabatier : pour cette raison ou pour toute autre, l'affaire fut abandonnée sans retour [3].

Moins positif, M. Loisy se fût contenté d'un accord entre les chefs en vue d'une action commune. Ses suggestions n'eurent, paraît-il, pas plus de succès.

Devant les actes pontificaux qui décrétaient l'extermination du modernisme, j'eus l'idée d'écrire à Tyrrell pour lui demander s'il ne serait pas opportun de coordonner les manifestations que nous pourrions avoir à faire, et l'attitude que nous aurions à prendre devant les sommations de l'autorité ecclésiastique. Ma lettre ne reçut pas de réponse. Tyrrell entendait mener son combat tout seul et il le mena ainsi jusqu'à la mort [4].

Au point de vue extérieur, il est vrai de dire que le modernisme ne fut jamais organisé.

II

Faute de ligue proprement dite, il y eut du moins un effort intense de coopération dans l'ordre des idées. Sans valoir un groupement effectif, dans une large mesure la communion intellectuelle y suppléait.

1. Dans *Selected letters*, p. 22.
2. Plus tard, quelques journaux parlèrent d'une nouvelle réunion, tenue à Lugano au cours de l'été 1910, où les modernistes auraient arrêté leur ligne de conduite. Mais cette information fut démentie. Voir *Foi catholique*, 1911, t. VII, p. 62-65.
3. Dossier dans A. Houtin, p. 209-210 et 420-422, d'après *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 25-26.
4. *Congrès d'hist. du christianisme*, t. III, p. 240.

Cette solidarité tendit d'abord à s'établir autour des feuilles qui continuaient ou entreprenaient la défense de la cause. La question ne se posait pas pour la France, où il n'y eut pas un seul instant de modernisme public, et pas davantage pour l'Allemagne, dont la fermentation se produisait en vase clos. Mais l'Italie parut propre à offrir un terrain de concentration. Dès la fin de 1907, G. Tyrrell était en relations assidues avec les opposants d'outre-monts [1]. Non content de sympathiser à leurs efforts, il s'imposait de collaborer au *Rinnovamento*, bien que ses « principes poétiques » lui parussent plus forts que ses « convictions morales [2]. » Fr. von Hügel en faisait autant et ne se consolait pas de voir disparaître la vaillante revue, qu'il avait suivie de loin avec une sorte de paternelle fierté [3]. Ses sympathies et ses subsides se reportèrent ensuite sur la *Cultura contemporanea* [4], succédané de *Nova et vetera*, qui, pendant sa courte existence, avait obtenu le concours le plus actif de G. Tyrrell [5].

Des traducteurs zélés s'empressaient en même temps de faire connaître, chacun dans leur langue, les œuvres les plus caractéristiques, anciennes ou récentes, de la littérature moderniste. En France, la maison Ém. Nourry, qui arborait maintenant l'enseigne pompeuse de « libraire critique », éditait successivement, outre les productions indigènes, *Le programme des modernistes* [italiens] (1908); puis les dernières œuvres de G. Tyrrell : *Lettre à un professeur d'anthropologie* (1908); *Suis-je catholique? Examen de conscience d'un moderniste* (1908), traduction au titre plus français de *Mediævalism*, accompagnée de ce sous-titre : « Réponse au mandement quadragésimal de Son Éminence le cardinal Mercier; » *De Charybde à Scylla*. Ancienne et nouvelle théologie (1920); *Le christianisme à la croisée des chemins* (1911) [6].

1. Fragments de ses lettres dans Buonaiuti, p. 111-112, 142-143.
2. Lettre du 20 décembre 1907, *ibid.*, p. 109.
3. Voir *Selected letters*, p. 157, 161, 172.
4. *Ibid.*, p. 184.
5. Voir les titres de ses articles dans R. Gout, p. 231-232.
6. Le tout s'intitulait : « Bibliothèque de critique religieuse. » Elle était d'ailleurs assez éclectique pour accueillir également *Le christianisme de l'avenir et la théologie nouvelle* de R.-J. Campbell (1909).

Un mouvement parallèle se dessinait en Italie. La *Società internazionale scientifico-religiosa,* qui avait publié le *Programma dei modernisti* et lançait la revue *Nova et vetera,* semblait se promettre le même genre d'action. Mais elle n'existait, paraît-il, « à peu près que comme un titre et pour épouvanter la hiérarchie [1]. » En tout cas, le public italien fut mis en mesure de connaître les ouvrages saillants de G. Tyrrell [2].

En Allemagne, la maison Diederichs d'Iéna se spécialisait dans la publication des *Reformkatholische Schriften,* sous le patronage de la *Krausgesellschaft.* C'est ainsi qu'elle donnait, en 1908, le *Programm der italienischen Modernisten,* puis l'*Antwort der französischen Katholiken an den Papst,* traduction par René Prévôt de l'opuscule français signé « Catholici »; en 1909, *Zwischen Skylla und Charybdis* de G. Tyrrell, et la traduction par Otto Ekkehard du *Cattolicismo rosso* de Prezzolini sous ce titre moins voyant : *Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus,* puis *Kämpfe von heute* de R. Murri.

Il n'est pas jusqu'au monde anglo-saxon qui ne rompît avec ses traditions de « splendide isolement ». Le *Programma dei modernisti* y connut deux traductions : l'une, œuvre personnelle de G. Tyrrell : *The programme of modernism* (Londres, 1908), qui parut avec une préface du Rév. Lilley; l'autre spéciale à l'Amérique (New-York, 1908). Un peu plus tôt, la brochure anonyme *Quello che vogliamo* avait également été traduite par les soins du même Rév. Lilley : *What we want* (Londres, 1907).

Plus encore que les manifestes doctrinaux, ce sont les affaires mêmes du modernisme qui offraient de l'intérêt pour ses partisans, et risquaient de retenir davantage la frivolité de l'opinion. La presse du parti pourvoyait à ce besoin d'information au jour le jour. Avant de disparaître, les *Studi*

1. Lettre de P. Sabatier, en date du 25 décembre 1907, dans A. Houtin, p. 421.

2. *Medioevalismo,* trad. P. Vinci, Rome, 1908; *Cristianesimo al bivio,* trad. A. Cervesato, Rome, 1910. La même année, la *Lettre à un professeur d'anthropologie* y connaissait une seconde édition. On a mentionné plus haut (p. 412) l'entreprise systématique de traduction à laquelle s'attelait, dans un cadre plus vaste, D. Battaini.

religiosi avaient encore le temps d'initier leurs lecteurs à *la crisi odierna del cattolicismo in Germania*[1]. Plus tard, ce fut le *Rinnovamento*, puis *Nova et vetera* qui les remplacèrent dans ce service. Bien qu'il s'attachât de préférence aux choses d'Allemagne, le *Neue Jahrhundert* s'appliquait aussi à ravitailler ses clients de nouvelles, généralement assez exactes, sur l'état du mouvement à l'extérieur. En France, faute de périodique proprement inféodé au modernisme, le *Journal des Débats* en faisait régulièrement la chronique, et le *Bulletin de la Semaine* publiait les principaux documents[2].

Il manquait cependant au modernisme un organe pour ainsi dire officiel, spécialisé dans la défense de sa cause. Cette lacune fut comblée, en janvier 1910, par la création de la *Revue moderniste internationale*, qui paraissait à Genève sous la direction d'un ancien prêtre sicilien, M. Antonino di Stefano, et s'efforçait d'obtenir le concours des modernistes les plus notoires du monde entier. Elle put vivre jusqu'en juin 1912. La première année, elle avait publié des articles, la plupart d'ailleurs pseudonymes ou signés de noms obscurs, en français, en allemand et en italien; dans la suite, elle ne parut plus qu'en français. Il n'est pas de collection plus précieuse sur la dernière phase du mouvement; mais articles et informations y trahissent l'influence croissante de l'esprit protestant et « vieux catholique ». Grâce à elle, le « modernisme » tournait à la secte anti-romaine, avec toute la haineuse mesquinerie de ses préventions.

Au mois d'août 1910, le cinquième « Congrès international du christianisme libre et du progrès religieux, » tenu à Berlin sous les auspices de la Ligue unitarienne d'Amérique, fournit au modernisme l'occasion de s'affirmer publiquement. Quatre de ses plus illustres vedettes y prirent la parole : savoir, pour la France, P. Sabatier, qui parla des « relations de sympathie entre protestants et catholiques »; pour l'Italie, M. Murri, alors député, qui prit comme thème : « Église

1. T. VII, 1907, p. 489-587.

2. C'est ainsi que furent connus chez nous les articles de MM. Ehrhard et Schnitzer, puis tout au moins quelques extraits de ceux qui leur furent opposés.

et démocratie ou le modernisme politique; » pour l'Angleterre, le Rév. A.-L. Lilley, qui étudia « le modernisme comme base d'unité religieuse; » pour l'Allemagne, le Dr Ph. Funk, qui dit quelques mots sur « les buts et la situation présente du modernisme allemand [1]. » Mais ces discours n'eurent pas plus de retentissement que le congrès même où ils avaient été tenus.

En juillet 1913 eut lieu à Paris le sixième Congrès du même groupe. La journée du 19 fut consacrée au modernisme. On y entendit sur leurs pays respectifs MM. R. Murri, J. Schnitzer, Ph. Funk, A. di Stefano, J. Sullivan et Miss Petre, qui réclamèrent à qui mieux mieux la liberté en matière religieuse. Le soir du même jour, ces personnages se réunissaient au Père-Lachaise pour inaugurer la tombe d'Hyacinthe Loyson [2]. Il semble que ce fut là, pour le modernisme, la dernière manifestation de sa médiocre activité.

III

Faut-il en conclure que, même à cette heure d'apogée, le modernisme ait fait figure d'organisation proprement internationale? On l'a souvent dit sans jamais le prouver. Tout invite à se mettre en garde contre cette exagération.

La *Corrispondenza romana* et la presse qui lui empruntait sa documentation ont affecté de croire à l'existence d'une *carboneria* moderniste. Un correspondant romain de l'*Action Française*, dissimulé sous le pseudonyme d'*Aventino*, aimait se faire l'écho d'un bruit qui flattait les passions politiques de son journal. Le 13 septembre 1910, il dénonçait une fois de plus cette savante « organisation du modernisme », qui avait su « placer des créatures et des espions dans tous les

1. Les quatre conférences ont été réunies en plaquette sous ce titre : *Der Modernismus*, Berlin-Schöneberg, 1911. Il n'est d'ailleurs pas inutile d'observer que la brochure était lancée par une librairie de propagande protestante, comme aussi que deux des orateurs sur quatre appartenaient à la même confession. Ce qui tendrait à prouver que les effectifs du modernisme catholique étaient dès lors plutôt réduits.

2. *Neue Jahrhundert*, 1913, t. v, p. 358. Le même journal publiait *in extenso* (*ibid.*, p. 349-351, 481-486) les rapports faits en langue allemande. Celui de Miss Petre est imprimé dans *Hibbert Journal*, t. xii, 1914, p. 295-305.

séminaires, Universités, Instituts, Facultés catholiques » et son article était reproduit dans la *Croix* du lendemain.

Cette assertion injurieuse sentait trop visiblement le préjugé pour être prise bien au sérieux. Mgr Breton, recteur de Toulouse, tint néanmoins à protester sans retard au nom des Instituts catholiques français [1] et le n° suivant du *Bulletin* opposait à cette calomnie un état de tout ce que notre haut enseignement catholique avait fait, au cours de la crise, pour la défense de la foi [2]. Dans les *Études*, M. de la Brière, élargissant la question, écrivait à ce même propos :

Il ne faut pas... exagérer la solidarité entre modernistes de tous pays, au point d'affirmer l'existence occulte d'une *carboneria* moderniste... L'hypothèse paraît gratuite et invraisemblalbe. Elle n'est aucunement nécessaire pour expliquer les relations qu'entretiendraient les uns avec les autres certains modernistes impénitents, et la discrète propagande qu'ils exerceraient en divers milieux ecclésiastiques [3].

Par une méthode inverse et non moins tendancieuse, à plusieurs reprises déjà, on a pu entendre les intéressés proclamer à haute voix, avec l'origine toute spontanée du mouvement, la complète indépendance de ses foyers respectifs. Ce postulat, d'après M. Guignebert, devrait être considéré comme un fait absolument acquis, « Il n'y a donc pas eu, écrit-il péremptoirement, de parti moderniste, pas même d'organisation dans l'attaque contre le romanisme, pas même d'entente entre les modernistes ; il n'y a eu que le reflet de l'esprit moderne sur la religion d'hommes de bonne volonté [4]. » Mais n'a-t-on pas suffisamment vu que ce « reflet » ne laisse pas d'avoir trouvé une aide efficace dans l'action de certains projecteurs, et que ces « hommes de bonne volonté » n'ignorèrent pas l'art élémentaire de se prêter un mutuel appui?

Il y a donc ici une double légende à écarter : celle des novateurs et de leurs interprètes, qui voudraient accréditer la version conventionnelle d'un modernisme, on ne sait lequel,

1. *Bulletin de litt. eccl.*, oct. 1910, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 445-455.
3. N° du 5 nov. 1910, t. cxxv, p. 419.
4. *Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui*, p. 209. Cf. Buonaiuti, p. 30.

éthéré, soustrait aux lois communes de l'observation; celle aussi des adversaires superficiels, qui, pour mieux accroître la panique, ont jeté dans les esprits la noire image d'un complot. La vérité est que, si rien n'établit l'existence d'une conjuration ou seulement d'un concert tant soit peu ferme, l'harmonie préétablie des différents groupes modernistes ne tendait pas moins à se fortifier, par des rapports aussi étroits que le permettait la diversité des pays et des aspirations.

Au lieu d'une invisible *carboneria* créée pour les besoins de la polémique, c'est plutôt d'une insurrection à ciel ouvert, d'une guerre à outrance que le modernisme pourrait, en ce moment, donner l'impression. Encore ne faut-il pas être dupe des apparences. Sans nul doute les dirigeants ou les exploiteurs du mouvement auraient bien voulu croire et faire croire qu'ils avaient, derrière eux, des troupes en grand nombre. Tout ce qu'ils ont dit et fait dans ce sens avait pour but de donner le change aux autres et à eux-mêmes. On croira difficilement qu'ils y aient réussi. Toujours est-il que, s'il ne représentait pas une multitude et moins encore une légion, le modernisme faisait tout le possible pour s'en donner l'air.

SIXIÈME PARTIE

DÉNOUEMENT DE LA CRISE

Si l'agitation suffisait à signifier la vie, on aurait pu croire que le modernisme n'avait jamais été plus fort. En réalité, il ne s'agissait là que de convulsions impuissantes. Mortellement blessé par les actes de Pie X, le modernisme allait être rapidement achevé par l'action ultérieure de l'autorité ecclésiastique et de ses collaborateurs plus ou moins heureux. De sorte que cette crise redoutable, que les années compliquaient au lieu de la résoudre, apparut conjurée dès le premier jour dans l'ensemble de l'Église et que peu de temps suffit pour en faire disparaître, non seulement les symptômes déjà constatés, mais jusqu'à toute probabilité de retour offensif.

CHAPITRE PREMIER

LUTTE CONTRE LE MODERNISME DOCTRINAL

Devant la résistance du modernisme, qui pouvait, en tout cas, faire illusion et, par là-même, devenir un danger, l'Église se devait à son tour de réagir. Sur le terrain fixé par le magistère, l'autorité hiérarchique et les théologiens s'y appliquèrent de leur mieux.

I

C'est aux pasteurs qu'en pareille matière appartenait évidemment le premier rôle. Pour solennels qu'ils fussent, les actes de Pie X n'étaient et ne voulaient être qu'un commencement. Une fois, en effet, les principes posés par le Saint-Siège, il incombait aux autorités locales d'en faire l'application. La gravité des instructions données et la discipline hiérarchique ne laissaient pas douter que les ordres supérieurs ne fussent fidèlement suivis.

Juges de la foi et docteurs de leurs peuples respectifs, on aurait pu concevoir que les évêques missent en pratique, à ce propos, leur droit d'enseigner; en général, ils le réduisirent au minimum. Chargés de communiquer à leurs ouailles le décret du Saint-Office et l'encyclique pontificale, la plupart s'en tinrent là. Quelques-uns seulement y joignirent leurs propres commentaires, ou crurent devoir mettre le modernisme au programme des conférences ecclésiastiques de leurs diocèses. D'autres consacrèrent à la question des lettres spéciales, mais qui ne faisaient que reprendre les enseignements de Pie X. Aussi n'en trouverait-on guère qui aient survécu à l'actualité.

Il faut faire une exception pour le cardinal Mercier, qui,

après avoir précisé « la position du modernisme vis-à-vis de la science », dans un discours prononcé à l'université de Louvain le 8 décembre 1907, justifia, dans son mandement de carême pour l'année 1908, « la condamnation du modernisme » par une étude synthétique de ses origines et de ses principes constitutifs. Le prestige de leur auteur valut à ces pages un grand et légitime succès [1].

Aucun document épiscopal n'eut, en France, le même relief. On remarqua cependant la lettre écrite à ce sujet par Mgr Sagot du Vauroux, évêque d'Agen, « aux supérieurs et directeurs de son grand séminaire », ainsi que le discours prononcé par Mgr Dadolle, évêque de Dijon, à la rentrée des Facultés catholiques de Lyon, sur l'encyclique *Pascendi* [2]. Pour prévenir de fâcheuses répercussions, Mgr Douais, évêque de Beauvais, s'expliqua, sous forme de lettre publique à un député, sur les points qui risquaient le plus d'alarmer l'opinion profane [3].

En Allemagne, à son habitude, l'épiscopat procédait *in solidum*. Les évêques de Prusse exprimèrent leur adhésion à l'encyclique, après une réunion tenue à Cologne, par une lettre collective datée du 10 décembre 1907, mais publiée seulement vers la fin de janvier 1908 [4]. Ceux de Bavière, qui n'assistaient pas à cette assemblée, écrivirent à ce sujet une autre pastorale, en date du 6 janvier 1908. Les uns et les autres prenaient soin de montrer que la condamnation du modernisme n'atteignait aucunement la science ni les méthodes scientifiques. Ceux d'Italie n'eurent pas une autre attitude, mais durent insister davantage à cause de l'opposition moderniste qui sévissait dans leurs milieux [5].

1. Elles furent réunies en brochure, dans la collection *Science et Foi*, sous ce titre : *Le modernisme*, Bruxelles, 1908. C'est contre ce mandement du primat de Malines que G. Tyrrell devait écrire son *Mediævalism*.

2. Il fut reproduit dans *Revue du clergé fr.*, 1908, t. LIII, p. 220-231.

3. *La liberté intellectuelle après l'encyclique Pascendi* (Paris, 1908), puis *La critique historique et l'encyclique Pascendi* (Paris, 1908).

4. Analyse dans *Chronik der christlichen Welt*, t. XVIII, 1908, p. 281-285.

5. Encore en 1909, l'épiscopat des provinces de Verceil et de Turin adressait au clergé de ces diocèses une circulaire sur la question. Voir *Civiltà cattolica*, 1909, t. III, p. 208-212.

Suivant les ordres formels du pape, les évêques se mirent en mesure d'établir des conseils de vigilance. Chez nous, la chose ne souffrit pas la moindre difficulté. Mais il paraît que l'épiscopat d'outre-Rhin se montra plus ombrageux, et l'on a parlé d'une lettre où le cardinal Kopp aurait exposé au Saint-Siège « l'impossibilité d'appliquer en Allemagne le dispositif élaboré à Rome sans exposer la foi catholique, sa vitalité et ses progrès, aux plus redoutables périls [1]. » Dans les premiers mois de 1908, les organes catholiques notaient avec satisfaction que l'opinion moyenne se montrait moins chatouilleuse à ce sujet [2]. Néanmoins, il ne semble pas que les évêques allemands aient déployé beaucoup de zèle pour cette création, et l'on a pu dire que les prescriptions de l'encyclique à ce sujet restèrent à peu près lettre morte dans la plupart des diocèses [3].

Ce que firent les conseils de vigilance ainsi créés n'appartient pas à l'histoire, puisque leur activité devait demeurer secrète. On a parlé d'exécutions en masse dans le clergé. Pie X aurait donné l'exemple, en épurant, de sa propre autorité, le séminaire de Pérouse, dont le supérieur, le prélat U. Fracassini, collaborateur des *Studi*, avait été l'un des initiateurs de la critique biblique en Italie [4]. « Il n'y a guère de diocèse, assure A. Houtin, si pauvre ait-il été de vie intellectuelle, qui n'ait vu se produire des « cas » odieux ou ridicules. En écrire l'histoire serait compiler la chronique de tous les diocèses de la catholicité à cette époque [5]. » Fût-elle exacte et impartiale, ce qui est souvent douteux, cette sorte de chronique locale ne saurait avoir, de toute évidence, qu'un médiocre intérêt pour l'histoire générale de la question.

Quand ils se trouvaient en présence de rébellions persistantes, quelques évêques durent recourir à des sanctions.

1. M. Pernot, *op. cit.*, p. 84, repris dans A. Houtin, p. 216.
2. Voir *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 230-231.
3. J. Kübel, p. 196-197.
4. A. Houtin, p. 175-176.
5. *Ibid.*, p. 206-208. De cette compilation l'auteur a seulement publié quelques fragments, relatifs aux séminaires de Rochester et autres (États-Unis), *ibid.*, p. 240-242, de Warmond (Hollande), p. 414, réservant (p. 208) pour l'édition anglaise de sa *Crise du clergé* le cas du Rév. W.-R. Hammersley, du diocèse de Southwark.

Elles furent surtout nombreuses en Italie, où la *Vita religiosa* fut censurée par l'archevêque de Florence, le *Rinnovamento* par celui de Milan (6 novembre et 27 décembre 1907) [1], les *Battaglie d'oggi*, puis la *Nuova riforma* par celui de Naples (15 octobre 1913). A Rome, le cardinal vicaire condamnait successivement le *Programma dei modernisti* (29 octobre 1907), *Nova et vetera* (28 janvier 1908), la *Rivista di cultura* (25 décembre 1908) [2]. Ne trouvant pas suffisante matière à exercer leur zèle sur place, quelques évêques espagnols regardèrent au delà des Pyrénées. C'est ainsi que l'évêque de Santander interdit à ses diocésains le *Bulletin de la Semaine* (19 janvier 1912), comme étant, « sous une forme plus ou moins masquée, un véritable organe du modernisme », et fut suivi, pour le même motif, par celui de Barcelone (15 avril). En France, les condamnations contre ce journal ne devaient se déclencher que l'année suivante, sur l'initiative du cardinal Andrieu (11 avril 1913), approuvé par le cardinal Merry del Val (23 avril), le cardinal de Laï (5 juin) et de nombreux évêques; mais le grief de modernisme ne figurait pas dans les considérants [3].

Plus importante et plus significative était l'attitude du Saint-Siège. Elle fut d'une persistante rigueur. Longtemps encore sans doute, Rome ne ferait que se tenir sur ses positions antérieures; mais des mesures administratives ou pénales rappelaient de temps à autre qu'on n'entendait pas les laisser tomber dans l'oubli.

Dès le lendemain de l'encyclique *Pascendi*, le Saint-Office réglait le sort des individus jugés compromis ou notoirement rebelles; il ne se départit pas de sa vigilance au cours des années suivantes [4]. Simultanément, l'*Index* pourvoyait

1. Texte dans *Civiltà cattolica*, 1907, t. IV, p. 612-613, et 1908, t. I, p. 240.

2. Voir *ibid.*, 1907, t. IV, p. 491-492; 1908, t. I, p. 482; 1909, t. I, p. 237-238.

3. Sur cette affaire, voir B. Gaudeau, dans *Foi catholique*, 1913, t. XI, p. 306-383, 385-437, et t. XII, p. 87-134, 259-308.

4. Il ne sera pas inutile de rapprocher ici par rang de date les principales de ces sentences, de teneur au demeurant très différente, dispersées au cours de cette histoire : P. Naudet, P. Dabry et leurs journaux (16 septembre 1907 et 13 févricr 1908); G. Tyrrell (22 octobre

à la police des livres ; il ne se montra jamais plus actif[1]. Au nombre des censures les plus remarquées en France, il faut signaler celle qui atteignit, le 17 mars 1908, *La crise morale des temps nouveaux* de P. Bureau. L'Italie connut des mesures plus graves et qui ne firent pas une moindre sensation, lorsque le Saint-Office, par décret du 16 septembre 1910, interdit solennellement la lecture des trois *Manueli di scienze religiose*, premiers éléments d'une bibliothèque religieuse lancée à Rome par M. Buonaiuti, et, en même temps, de la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* dont il avait la direction[2]. Sans être nominatifs, les décrets de la Commission biblique remplissaient une fonction analogue de répression, dont les adversaires de l'Église se sont particulièrement choqués[3]. D'autres actes de Pie X, sur le terrain politique, social ou administratif, qui n'intéressent pas directement notre sujet, contribuaient encore à renforcer cette impression de protectionnisme ecclésiastique et d'intransigeance doctrinale qui fut la note dominante de son pontificat.

A côté des organes officiels du Saint-Siège, la *Corrispondenza romana*, muée, depuis l'automne de 1909, en *Correspondance de Rome*, continuait comme auparavant sa besogne officieuse et se chargeait des explications apologétiques, des applications personnelles et, au besoin, des polémiques directes que demandaient au jour le jour les mesures de l'autorité.

1907) ; S. Minocchi (23 janvier 1908) ; J. Schnitzer (6 février) ; A. Loisy (7 mars) ; R. Murri (22 mars 1909) ; L. Laberthonnière et les *Annales de philosophie chrétienne* (5 mai 1913) ; E. Buonaiuti (14 janvier 1921, 30 janvier 1925, 25 janvier 1926).

1. Mgr A. Boudinhon a dressé l'état des condamnations portées par l'*Index* à cette époque. Voir *Revue du clergé fr.*, 1913, t. LXXV, p. 215-227. Tandis que, de 1901 à 1907, cette liste tient en quatre pages, pour la période qui va d'octobre 1907 à juin 1913, elle en occupe juste le double.

2. Cette sentence fit perdre à M. Buonaiuti son poste à la Curie, bien qu'il en ait conservé le traitement. Il essaya de substituer à sa revue un *Bolletino di litteratura storico-religiosa*, qui fut également supprimé par ordre.

3. Avec une truculente exagération, l'un d'eux a écrit qu'ils étaient autant de « coups de poing sur la figure de la science. » Th. Engert, *op. cit.*, p. 17.

Grâce à elle, ce qu'on a pu appeler « la chasse aux modernistes [1] » se déploya avec la plus implacable énergie [2].

De son directeur, qui passait alors pour une puissance, les deux chroniqueurs de la *Revue* ont buriné cet amusant croquis :

Voici maintenant le favori du jour, le maître de l'heure, l'homme dont la fortune foudroyante a stupéfié toute l'Église d'au delà des Alpes, Mgr Benigni, bras gauche de Sa Sainteté, tiré on ne sait comment ni par qui de l'obscurité du petit diocèse où il vivotait et porté soudain aux honneurs les plus éclatants. C'est un gros homme tout rond comme une boule, [dont les yeux pétillent, du reste, d'intelligence, de ruse et de curiosité], porteur de lunettes d'or, gras à souhait, qui bégaie et s'agite dans son fauteuil, trop profond pour lui, comme un diable dans un bénitier. Il remue les bras, les jambes, la tête et la langue tout à la fois... Et au fond, derrière ses lunettes, sa graisse et sa vulgarité, il a infiniment d'esprit [3].

En utilisant d'une manière méthodique, au service de ses fins doctrinales, la juridiction déjà si envahissante de la presse, le Saint-Siège entendait évidemment répondre à l'usage qu'en faisaient de leur côté les novateurs. Ne semble-t-il pas, au surplus, qu'il ait par là voulu donner à la lutte contre le modernisme un certain air de modernité?

Cette action convergente de la hiérarchie à tous les degrés eut pour effet d'éliminer rapidement le modernisme des cadres ecclésiastiques. La soumission de ceux en qui dominait le loyalisme envers l'Église, la révolte ouverte des obstinés, l'évasion plus ou moins discrète de leurs victimes en furent le résultat. Et il n'est pas douteux qu'au prix de

1. *Revue intern. de théologie*, 1908, t. XVI, p. 191.

2. Sur son fonctionnement et ses campagnes, voir l'article, d'ailleurs extrêmement partial, de « Granvelle » : *Le Vatican et l'organisation de la presse*, dans la *Grande Revue* du 25 novembre, aussitôt reproduit par la *Contemporary review* (décembre 1908, t. XCIV, p. 650-665), ou encore, surtout du point de vue politique et français, M. Pernot, *La politique de Pie X*, p. 254-297.

3. *Revue*, 1908, t. LXXIV, p. 18. C'est sans doute pourquoi nos reporters le voyaient déjà (*ibid.*, p. 15) « nonce et cardinal ». Ils ne furent pas bons prophètes. La *Correspondance de Rome* disparut au début de 1913; mais elle se survécut dans les *Quaderni romani* et l'« Agence internationale *Roma* ».

quelques troubles momentanés l'atmosphère générale en fut vite assainie [1].

Que pourtant, dans l'application de ces mesures, locales ou générales, beaucoup de contingences humaines se soient glissées et, avec elles, bien des passions, qui voudrait en être surpris? Deux cas furent particulièrement douloureux pour la science théologique française : celui de Mgr Batiffol, relevé de son poste à l'Institut catholique de Toulouse, en décembre 1907, à la suite d'intrigues où la doctrine ne servit que de prétexte; un peu plus tard, celui du P. Lagrange, qui dut momentanément quitter l'École biblique de Jérusalem, pendant l'année scolaire 1912-1913, après le blâme officiel jeté sur ses publications. L'un et l'autre, bien que le modernisme fût, au fond, absolument étranger à ces décisions administratives, n'en furent pas moins confondus, dans une certaine opinion, avec ceux dont ils avaient été les plus clairvoyants et les plus fermes adversaires.

On a dit volontiers, chez les dénigreurs de Pie X, que la discipline de circonstance introduite par ses soins fut un régime de « terreur » [2], quitte pour chacun à la qualifier, suivant le tour de son imagination, de « terreur blanche » ou de « terreur noire ».

En dehors de toute exagération tendancieuse, la situation ecclésiastique de ces années pénibles a été dépeinte assez exactement par un écrivain de la Compagnie de Jésus.

1. « Les savants catholiques furent avertis, écrit L. de Grandmaison, au cours de sa contribution à *La vie catholique dans la France contemporaine* (Paris, 1918), p. 278, les jeunes clercs préservés, l'avenir sauvé. »

2. P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 20. Cf. Catholici, *Lendemains d'encyclique*, p. 61; R. Gout, p. 230.

Pour le détail de ces doléances, voir le dossier, chargé à plaisir, fourni par l'ouvrage anonyme : *Ce qu'on a fait de l'Église.* « Étude d'histoire religieuse avec une humble supplique à SS. Pie X. » (Paris, 1912.) « Comme le livre est signé de cinq astérisques, on a conclu qu'il serait l'œuvre de cinq auteurs. » A. Houtin, p. 428. Mais le même témoin croit pouvoir induire de certains « indices » (*ibid.*, p. 435-436) qu'il « pourrait bien représenter, grandement revisé et considérablement augmenté, l'un des manuscrits » que le prêtre lyonnais P. Sifflet († 1911) « se proposait de publier de son vivant ou de laisser en mains sûres à sa mort. »

Il faudrait reconnaître, d'abord, que l'*état de siège*[1] comporte inévitablement des préoccupations bien minutieuses et des sévérités parfois bien dures. Néanmoins, l'*état de siège*, avec les rigueurs qu'il entraîne, devient, en certaines circonstances graves, une mesure bienfaisante, une mesure légitime, réclamée par l'intérêt général et pour le salut commun. Or les mesures adoptées dans l'Église contre le modernisme ressemblent un peu à l'*état de siège*, elles en ont quelques-unes des rigueurs, et certains hommes d'études en ressentent parfois le douloureux contre-coup. Mais, considérées dans leur inspiration générale, ces mesures correspondent — comme l'*état de siège* — à la nécessité des circonstances et à la gravité du péril[2].

II

A l'action de l'autorité ecclésiastique les théologiens prêtèrent aussi leur concours. Depuis, en effet, que les actes de Pie X avaient révélé au monde catholique l'existence et la gravité du modernisme, l'obligation s'imposait de justifier cette haute intervention en faisant connaître les diverses formes et en dénonçant le venin de l'erreur nouvelle. En vue de cette apologétique facile désormais autant que nécessaire, sans toujours se souvenir qu'ils n'avaient auparavant rien su voir du danger, les ouvriers bénévoles affluèrent de toutes parts. Une littérature abondante en est issue, dont il faut signaler tout au moins les principales productions[3].

Il s'agissait tout d'abord de défendre ou d'expliquer les documents officiels du Saint-Siège, si souvent mal compris quand ils n'étaient pas systématiquement déformés par une opinion prévenue. Puisque la grande presse témoignait au modernisme et aux modernistes un intérêt momentané, il fallut recourir également à ses services, soit pour satisfaire la légitime curiosité des croyants, soit pour contrebattre les assauts de leurs adversaires. Les journaux catholiques ne

1. C'est chaque fois l'auteur qui souligne ce terme, que l'on retrouve chez L. de Grandmaison, dans *Études*, 1914, t. CXL, p. 435. « Mesures d'une sévérité exceptionnelle, » écrivait déjà E. Portalié, *ibid.*, 1908, t. CXVI, p. 352.

2. Y. de la Brière, dans *Études*, 1910, t. CXXV, p. 421.

3. Voir la recension, d'ailleurs forcément très incomplète, qu'en donnait M. J. Lebreton, *La controverse moderniste*, dans *Revue prat. d'apol.*, 15 juillet 1908, t. VI, p. 621-634.

faillirent pas à ce devoir, et ce furent parfois des personnages de premier plan qui descendirent dans l'arène.

C'est ainsi qu'en France Mgr Baudrillart expliquait au grand public, dans la *Croix* du 23 juillet, la portée du décret *Lamentabili*. Le même document fut l'objet d'importantes notes doctrinales dans le *Bulletin* de Toulouse [1] et dans la *Revue biblique* [2], la première étant l'œuvre très reconnaissable de Mgr Batiffol, la seconde signée par le P. Lagrange. Plus tard il n'est pas de feuille religieuse qui n'ait pris avec plus ou moins d'autorité la défense de l'encyclique [3].

En Allemagne, où les attaques étaient plus violentes, les ripostes furent aussi plus nombreuses [4]. Les catholiques d'Angleterre non plus ne laissaient pas sans réponse les critiques de G. Tyrrell, et le même fascicule du *Hibbert Journal* qui portait l'apologie du modernisme par celui-ci, insérait immédiatement à la suite une justification de l'encyclique par le jésuite J. Gerard [5]. Inutile de dire qu'en Italie la *Civiltà cattolica* faisait front contre le modernisme [6].

Après cette apologétique du premier jour vinrent les études plus approfondies. Quelques-unes prirent pour base le texte même des actes pontificaux, dont plusieurs spécialistes entreprirent d'expliquer la lettre.

Le décret *Lamentabili* surtout prêtait à être commenté. Il le fut, en France, par quatre théologiens de la Compagnie de Jésus : A. Durand, L. de Grandmaison, St. Harent, M. Chossat, qui s'en partagèrent les parties dans les colonnes de l'*Univers* [7]. M. Lepin fit le même travail dans la *Croix* pour les propositions christologiques [8]. Deux commentaires plus

1. Juillet-octobre 1907, p. 197-103.

2. Octobre 1907, nouv. sér., t. IV, p. 543-554.

3. Voir M.-Fr. Cazes, *Autour du modernisme*, dans *Revue thomiste*, 1909, t. XVII, p. 198-220.

4. Cf. *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 231-232, et M. Decker, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 717-718. Textes choisis dans A. Michelitsch, *op. cit.*, p. 103-114, 352-363.

5. T. VI, 1907-1908, p. 256-263.

6. Voir 1907, t. III, p. 257-265; t. IV, p. 3-13, 129-141, 328-336, 385-404.

7. Cette étude, publiée dès l'époque en brochure, est reproduite dans *Dict. apol.*, art. *Modernisme*, t. III, col. 592-637.

8. D'où sa petite plaquette éditée sous le titre de *Christologie*, Paris, 1908.

considérables parurent coup sur coup en langue allemande par les soins des Drs Fr. Heiner et A. Michelitsch [1]. Ce dernier, parce que postérieur de quelques mois, eut même le temps de s'enrichir, sous le même titre, de quelques pages sur l'encyclique. L'un et l'autre sentent d'ailleurs la hâte et sont fautifs sur bien des points. Il n'est pas jusques au collège espagnol de Saint-Joseph à Rome qui n'ait fait imprimer un *Ensayo de comentario al decreto « Lamentabili »*, en deux énormes volumes (Rome, 1908), dus à la collaboration de ses meilleurs étudiants; mais, bien qu'honoré d'une lettre de Pie X, l'ouvrage ne fut pas mis dans le commerce. L'université de Fribourg (Suisse) couronna une thèse, qui fut la première et peut-être la dernière des monographies, consacrées à l'importante question de l'autorité canonique du décret [2].

En raison de son caractère synthétique, l'encyclique *Pascendi* rendait moins facile un commentaire littéral. Mais les théologiens y trouvaient d'autant plus ample matière à des explications propres à éclaircir, au double regard de la doctrine et de l'histoire, un système notoirement difficile et peu familier au moyen public.

Désireux d'en mettre la substance à la portée des simples, J.-B. Lemius eut l'inspiration de la débiter par questions et réponses pour en tirer un *Catéchisme sur le modernisme* (Paris, 1907) [3]. Inversement, c'est aux prêtres et aux laïques instruits que se destinait l'article de M. Lebreton : *L'encyclique et la théologie moderniste* [4]. Ces pages érudites, substantielles et modérées, comptent parmi les meilleures qui aient été écrites chez nous sur les origines du modernisme, et la profondeur de son opposition à la foi catholique. Fidèle à ses positions antérieures, le *Bulletin* de Toulouse disait

1. Fr. Heiner, *Der neue Syllabus Pius X.*, Mayence, 1907; A. Michelitsch, *Der neue Syllabus*, Graz et Vienne, 1908. Le premier connut une seconde édition, qui eut les honneurs d'une traduction italienne (Rome, 1908) par le prélat G. Straniero.

2. R. Fei, *De valore Syllabi Pii X*, Fribourg (Suisse), 1908.

3. Il devait être traduit en italien par G. Joppolo (Rome, 1908).

4. Dans *Études*, 15 novembre 1907, t. CXIII, p. 497-524. Il fut aussitôt publié en brochure (Paris, 1908) et bientôt traduit en italien par L. Zarantonnello (Vienne, 1908).

au jour le jour son mot sur les épisodes les plus saillants de la controverse [1].

Si les actes de Pie X contre le modernisme eurent d'acharnés adversaires, on voit que les bons défenseurs ne manquèrent pas. En plus de leur intérêt pour l'histoire, plusieurs de ces premiers commentaires des actes pontificaux gardent encore aujourd'hui leur valeur.

III

Au cours des années suivantes, le modernisme ne cessa plus de défrayer la littérature ecclésiastique, sans que de ces réfutations la science ait toujours retiré un égal profit.

En France, tous les organes de vulgarisation doctrinale trouvèrent dans cette mine de quoi largement s'alimenter. Il appartenait surtout aux théologiens de discuter en gros ou en détail un système si gravement contraire à la foi [2] : ils ne se dérobèrent pas à cette tâche. Qu'il suffise de citer la longue série d'articles qui, sous le titre de « Polémique moderniste », remplit les colonnes de l'*Ami du clergé* à travers les derniers mois de 1907 et l'année 1908 tout entière, supplémentée au passage par une étude plus brève du « vieux moraliste » sur « les dessous du modernisme » [3]. Les *Études* abordèrent également à maintes reprises ce thème d'actualité [4]. Mais le modernisme intéressait également la philosophie. Ce qui donna lieu à des publications non moins nombreuses [5]. A la défense des positions catholiques se mêlaient

1. Voir J. Baylac, *Autour de l'encyclique*, novembre 1907, p. 241-252, et janvier 1908, p. 1-23; E. Franon, *La réponse des modernistes italiens*, février 1908, p. 41-52; L. Desnoyers, recension critique des *Simples réflexions* de M. Loisy, *ibid.*, p. 53-58.

2. Mais le clergé paroissial ne s'en est pas toujours désintéressé. Il se trouva tout au moins un vicaire pour porter en chaire l'erreur nouvelle et faire imprimer ses conférences : A. Hautcœur, *Autour du modernisme*, (Nantes, 1908).

3. N° du 1er octobre 1908, p. 897-910.

4. Par exemple, St. Harent, *Expérience et foi*. A propos de la récente encyclique, 1907, t. CXIII, p. 221-250, et 1908, t. CXV, p. 20-51, 164-193; M. de la Taille, *Sur l'encyclique « Pascendi, »* t. CXIII, p. 645-699; X. Moisant, *Qu'est-ce que le modernisme?* 1908, t. CXV, p. 289-308, 463-484; L. Roure, *Scolastiques et modernistes*, 1908, t. CXIV, p. 289-307, 767-789, et t. CXVIII, 1909, p. 625-645.

5. J. Baylac, *Le modernisme et ses origines philosophiques*, dans *Revue*

d'ailleurs parfois des querelles de famille, témoin les controverses engagées à ce propos autour de Scot [1].

Nos Facultés catholiques tinrent, comme il convenait, une place honorable dans cette controverse [2]. Il faut mettre au premier rang pour l'importance le volume collectif, qui réunit les conférences données au public lyonnais par MM. J. Bourchany, L. Périer et J. Tixeront [3]. L'Institut catholique de Paris assurait également à sa clientèle, pendant l'hiver de 1908-1909, deux séries parallèles de conférences : l'une où l'ancien jésuite B. Gaudeau dénonçait « les erreurs du modernisme [4] »; l'autre où le P. A. Gardeil s'appliquait à résoudre du point de vue catholique, les grandes questions de théologie fondamentale que le modernisme avait soulevées [5].

Plus et mieux qu'une simple discussion, ce dernier travail marquait déjà un essai positif de construction pour appliquer aux difficultés du jour les principes traditionnels de la doctrine catholique. D'autres suivirent dans cette voie. Il n'était pas, en effet, de meilleure réponse au modernisme que de reprendre dans l'esprit de l'Église les problèmes par lui posés, mais si désastreusement résolus.

C'est pour inviter à cette œuvre urgente que Mgr Mignot tirait alors de ses articles antérieurs, la matière de deux

prat. d'apol., 1908, t. VI, p. 481-500; J. Bourdeau, *Pragmatisme et modernisme*, Paris, 1908; Ch. de Lestang, *Modernisme, science et démonstration*, Limoges, 1908; A. Leclère, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, Paris, 1909; J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, Paris, 1908; E. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, Paris, 1908; plus tard encore, la longue étude du P. Cazes sur *La philosophie moderniste*, qui s'étendit dans la *Revue thomiste* au cours des années 1910-1912, et le volume polémique du P. de Tonquédec : *Immanence*, Paris, 1912.

1. Voir Fr. Raymond, *Duns Scot et le modernisme*, dans *Études franciscaines*, janvier-février 1913, et la discussion qui s'ensuivit avec le P. T. Richard, dans *Revue thomiste*, 1913, t. XXI, p. 207-210, 432-438.

2. État détaillé de leurs principales publications, en réponse aux insinuations de l'*Action Française*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, novembre 1910, p. 452-455.

3. *Conférences apologétiques*, Paris, 1910.

4. L'auteur les publia dans la *Foi catholique*, au cours de 1908 et 1909.

5. Elles ont donné le volume : *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910.

volumes consécutifs [1], où il s appliquait à faire voir comment la condamnation du modernisme donnait au travail scientifique une nouvelle raison d'être. Aussi bien quelques écrits de l'époque ont-ils suffisamment dominé les contingences du moment, pour s'imposer dès l'abord et être retenus depuis comme des œuvres de durable portée. Tel est, dans l'ordre spéculatif, le cas pour les études consacrées par L. de Grandmaison au développement du dogme chrétien [2]. Principe que l'un de ses disciples, M. Jules Lebreton, allait bientôt brillamment appliquer à la révélation du dogme trinitaire [3]. Sur ce terrain historique, c'est encore à l'une des plus graves négations de la critique moderniste que répondait le volume de Mgr Batiffol sur le catholicisme de l'Église naissante [4]. Dans les circonstances où elle fut écrite, la simple dédicace : *Matri Ecclesiæ*, qui fit alors quelque sensation, ajoutait à tous les titres scientifiques de l'ouvrage l'exemple d'une noble fidélité [5].

On doit aussi noter, comme un signe des temps, qu'aux anciens ateliers de labeur intellectuel constitués par les Instituts catholiques et par l'École biblique de Jérusalem — sans oublier le *Dictionnaire de théologie catholique* et les encyclopédies similaires qui vaillamment poursuivaient leur route — d'autres vinrent précisément s'ajouter à ce moment-là : chez les dominicains, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, créée par la jeune école du Saulchoir (1907); chez les jésuites, les *Recherches de science religieuse*, fondées par L. de Grandmaison (1910); chez les

1. *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908; *L'Église et la critique*, Paris, 1910.

2. *Revue prat. d'apol.*, 15 janvier-15 septembre 1908. Articles repris dans son livre posthume : *Le dogme chrétien*, Paris, 1928.

3. *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910.

4. *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

5. Après ces travaux de fond, à peine faut-il mentionner pour mémoire des discussions superficielles comme celle du P. V. Maumus, *Les modernistes*, Paris, 1909, ou les polémiques plus véhémentes que mesurées que Th. Delmont confiait à la *Revue de Lille*, avant d'en tirer son volume : *Modernisme et modernistes*, Paris, 1909. Sous prétexte d'un « travail historique sur les manifestations du modernisme avant et après l'encyclique *Pascendi* » (p. 5), l'ouvrage n'est qu'une compilation partiale autant que hâtive de faits disparates.

séculiers, le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, dirigé par M. P. de Labriolle avec la participation très active de Mgr Batiffol (1911-1914), dont la *Revue des sciences religieuses*, publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, devait assurer la succession à partir de 1921. Si la lutte restait chaude, on voit que la science catholique française n'entendait pas désarmer. Jusqu'en ces années difficiles, son histoire est toute à son honneur.

IV

Une semblable littérature de controverse foisonnait également à l'étranger, conforme aux besoins et au tempérament de chaque pays.

En Italie, par réaction, l'anti-modernisme s'y montra aussi fécond et aussi tumultueux que le modernisme national. L'exposé soi-disant historique de M. Cavallanti connut alors une seconde édition [1] et l'auteur complétait son œuvre par deux études du même ordre sur les formes récentes du mouvement [2]. Brochures nouvelles, livres ou opuscules virent le jour en quantité. Le notaire Donadoni employait ses loisirs à disserter sur la question [3]. Un anonyme annonçait déjà le « déclin » de l'hérésie [4], cependant que le prélat Matone voulait lui appliquer « l'argument du fouet » [5], et que G. Ambrosini découvrait des affinités révélatrices entre le modernisme et l'occultisme [6]. En même temps, J. Fontaine trouvait un traducteur en la personne du jésuite E. Radaeli, qui faisait connaître à ses compatriotes, avec des notes appropriées, le dernier ouvrage de son confrère français [7].

1. *Modernismo e modernisti*, Brescia, 1908.

2. *I veicoli del modernismo in Italia*, Sienne, 1908; *Letteratura modernistica*, Sienne, 1910.

3. *A proposito di modernismo e questioni connesse*, Milan, 1908.

4. *Il tramonto del modernismo*, Milan, 1908.

5. *Un po' di coerenza. Saggi di logica e di religione modernista*, Rome, 1908.

6. *Occultismo e modernismo*, Bologne, 1907. Voir *Teosofia, misticismo e modernismo*, dans *Civiltà cattolica*, 1907, t. IV, p. 703-710.

7. *La teologia del Nuovo Testamento e l'evoluzione dei dogmi*, Rome, 1908.

Pour caractériser la manière de ces divers polémistes, un observateur bien placé a pu écrire qu'ils ont « tiré prétexte des condamnations pontificales, non pas tant pour défendre la vérité que pour satisfaire leur ambition personnelle ou des sentiments encore plus bas, tels que la haine et la rancune, et même — quoique plus rarement — pour attirer à eux une clientèle qui s'obstinait à ne pas venir [1]. » « D'autres, continue cependant le même auteur, ont montré un zèle moins furieux, et se sont bornés à faire preuve de bonne volonté, ne pouvant faire mieux [2]. » Mais le seul morceau tant soit peu substantiel de cette végétation intense est le volume, où le P. E. Rosa réunit les articles par lui donnés à la *Civiltà cattolica* au courant de 1907-1908 [3].

En Angleterre, la lutte contre le modernisme eut le don de rallier des croyants de toutes les confessions. Dès la première heure avait paru un exposé d'ensemble de la question par le jésuite J. Rickaby [4]. Plus tard, c'est un anglican, M. Arthur Boutwood, sous le pseudonyme de « Hakluyt Egerton », qui attaquait de front le système de G. Tyrrell [5]. Bornant sa vigilance à sa propre Église, l'évêque Ch. Gore s'en prenait au radicalisme de R.-J. Campbell [6]. Un point spécial passionnait surtout l'opinion anglaise, celui du jugement à porter sur l'œuvre et les doctrines de Newman. Les catholiques évidemment s'appliquaient à défendre la mé-

1. J.-M. Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 65. « Ainsi le prêtre Vincenzo Sozzi, *Su le presente riforme religiose*, Raguse, 1906; l'ex-missionnaire Paul-Émile Savino, *Il moderno riformismo cattolico ovvero modernismo*, 1907; l'archiprêtre Angelo Ferrari, qui, dans un volume de 496 pages, *La rassegna del modernismo*, Rome, 1908, nous présente un sommaire des erreurs et de leur réfutation, qui ne peut qu'être très incomplet; enfin le professeur Arthur Colletti, qui est encore un bon représentant du genre « touche-à-tout » dans ses *Studi critici sul modernismo*, Turin, 1908. *La condanna del modernismo*, Rome, 1908, d'Hector Dehô, marque un léger progrès sur les écrits précédents. »

3. *L'enciclica Pascendi e il modernismo*, Rome, 1909. Cette même année voyait encore paraître C. Carbone, *De modernistarum doctrinis*, Rome, 1909, et V. Bernardi, *Esame de' fondamenti del modernismo*, Trévise, 1909.

4. *The modernist*, Londres, 1908.

5. *Father Tyrrell's modernism*, Londres, 1909.

6. *The new theology and the religion*, Londres, 1908.

moire du grand cardinal, leur gloire et leur force, contre le reproche de modernisme [1]. Mgr E.-Th. O'Dwyer, évêque de Limerick, intervint dans ce débat par une brochure importante [2]. Un écrivain protestant. M. Ch. Sarolea, croyait également devoir s'occuper du cas [3].

Bien qu'elle aimât se dire indemne des erreurs modernistes, l'Allemagne catholique ne laissa pas d'en commenter également la réprobation.

Il s'en faut que tout le personnel universitaire partageât les susceptibilités agressives des Ehrhard et des Schnitzer. En regard de leur libéralisme intempestif, le Dr J. Mausbach, professeur à Munster, avait eu le courage de faire entendre, au cours de la même enquête, une note franchement catholique [4]. Cette voix ne fut pas isolée. Le professeur F.-X. Kiefl, de Wurzbourg, se chargea de présenter l'encyclique au public du *Hochland* [5] dans un article très étudié, où, tout en maintenant que le modernisme n'existait pas dans les Facultés catholiques allemandes (p. 458), il y montrait l'aboutissement de tous les courants religieux modernes depuis Schleiermacher. En même temps, son collègue le Dr Ph. Kneib réunissait dans une brochure de propagande tous les renseignements historiques et canoniques, nécessaires pour l'intelligence et la défense du document pontifical [6]. Le modernisme entrait également au programme des conférences universitaires données à Fribourg-en-Brisgau du 12 au 16 octobre 1908 [7]. Aux études savantes vinrent

1. Sur la vaste littérature provoquée par le prétendu « modernisme de Newman », voir L. Gougaud, dans *Revue du clergé fr.*, 1909, t. LVII, p. 560-565.

2. *Cardinal Newman and the Encyclical*, Londres, 1908. Elle obtint un bref de Pie X et fut traduite en italien, Rome, 1908.

3. *Cardinal Newman and his influence on the religious life and thought*, Édimbourg, 1908.

4. *Intern. Wochenschrift*, 1908, t. II, col. 193-206. « Du modernisme condamné par Pie X, remarquait néanmoins l'auteur, on trouverait à peine des traces dans l'Allemagne catholique. » (Col. 195.)

5. No du 1er janvier 1908, t. V, 1re p., p. 445-464.

6. *Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus*, Mayence, 1908.

7. Il en fut traité par les Drs G. Esser, G. Hoberg et K. Braig. Voir le volume où elles sont réunies sous le titre de *Jesus Christus*, Fribourg-en-Br., 1908, p. 240-264, 375-440.

s'ajouter les publications populaires. C'est ainsi que le professeur K. Braig s'appliquait à faire connaître « ce qu'un homme cultivé doit savoir du modernisme[1]. » Autant la science allemande se montrait fière d'avoir ignoré le modernisme, autant elle s'honorait d'en empêcher la propagation par tous les moyens en son pouvoir.

En dehors des milieux proprement universitaires, les organes de la science théologique consacraient au modernisme des études plus ou moins étendues[2]. Chr. Pesch ajoutait à ses *Theologische Zeitfragen* un volume d'actualité[3], cependant que, dans les revues suisses de langue allemande, le Dr Antoine Gisler préludait également par des études fragmentaires à sa future somme anti moderniste[4]. L'opinion générale se montrait suffisamment émue pour que des feuilles plutôt profanes, comme les *Historisch-politische Blätter*, crussent devoir consacrer de longs mémoires à justifier les positions de l'Église contre le modernisme[5].

Comme bien on pense, la polémique locale accompagnait les exposés doctrinaux. Les critiques d'Alb. Ehrhard contre l'encyclique *Pascendi* suscitèrent plusieurs ripostes, dont la

1. *Wass soll der Gebildete von dem Modernismus vissen?*, collection : *Frankfurter zeitgemässe Broschüren*, XXVIII, 1, Hamm, 1908. Dans le même genre, voir L. Atzberger, *Was ist der Modernismus?* Einsiedeln, 1908 (extrait de l'*Apologetische Rundschau*).

2. Voir J. Müller, *Die Verurteilung des Modernismus*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 100-114; H.-J. Kladder, *Die Enzyklika Pascendi und der Modernismus*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1908, t. LXXIV, p. 1-18. Le P. J. Bessmer commençait dès lors dans cette dernière revue la série d'articles qui préparait de loin son gros livre : *Philosophie und Theologie des Modernismus*. Fribourg-en-Br., 1912.

3. *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*, Fribourg-en-B., 1908; traduit en italien par U. Manucci, Rome, 1908.

4. *Der Modernismus*, Einsiedeln, 1912.

5. Voir 1908, t. CXLII, p. 317-331, 405-419, 489-507, 570-596 : réflexions générales d'un anonyme; 1909, t. CXLIII, p. 666-675, 755-767, 826-840, 885-903 : article du Dr E. Dentler sur le « criticisme moderniste »; 1910, t. CXLVI, p. 929-947 : article de J. Schraml sur l'encyclique et le problème de la méthode.

A l'usage du grand public, des traductions rendaient accessibles à tous le *Modernisme* du cardinal Mercier (Cologne, 1908, avec préface de Mgr Benzler, évêque de Metz), voire même l'humble *Catéchisme* de J.-B. Lemius, traduit par N. Stehle (Ratisbonne, 1908).

plus importante fut celle du jésuite J. Müller [1], en attendant l'étude spéciale du dominicain hongrois Sadoc Szabo [2]. E. Commer tenait le public en haleine sur le développement de l'affaire Schell, qui était devenue sa spécialité [3]. L'Allemagne catholique était même initiée aux discussions qui sévissaient en Angleterre sur l'orthodoxie de Newman [4], tandis que le P. Fonck répliquait vivement, en lui reprenant son même titre, au pamphlet du Dr Wahrmund [5].

Même les pays les moins touchés par le modernisme voulurent fournir à la controverse leur part de contribution.

C'est ainsi qu'en Amérique Mgr Ireland prit la peine de répondre à l'article cité plus haut de M. Ch. Johnston [6]. Habile tacticien, il rapprochait le « modernisme » de la *new theology*, plus familière à ses compatriotes, et montrait la justesse de sa condamnation. Laissant de côté comme « affaire de famille » la partie disciplinaire de l'encyclique, il profitait du reste pour souligner l'importance du magistère pontifical dans l'assaut que la négation moderne livre au dogme chrétien [7].

L'Espagne ne pouvait manquer de faire entendre sa voix dans le concert. A vrai dire, elle fut un peu lente à s'ébranler. « Les récents actes pontificaux, écrivait un témoin, n'ont

1. Encartée d'abord sous forme de supplément dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, elle était simultanément publiée à part : *Die Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus und Ehrhard's Kritik derselben*, Innsbruck, 1908. Peu de temps après, les *Hist.-pol. Blätter* (1908, t. CXLI, p. 451-460 et 541-550) intervenaient dans le même sens.

2. *Albert Ehrhard's Schrift : « Katholisches Christentum und moderne Kultur » untersucht*, Graz, 1909.

3. *Dei jüngste Phase der Schellstreites*, Vienne, 1909.

4. Voir *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 67-71 et 241-253.

5. *Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft*, Innsbruck, 1908.

6. *The dogmatic authority of the papacy*, dans *North american review*, avril 1908, t. CLXXXVII, p. 486-497. Voir p. 434.

7. Parmi les autres écrits de circonstance, il faut signaler surtout A. Viéban, *Who are the modernists of the encyclical?* (en réponse au professeur Ch. Briggs), dans *Ecclesiastical review* (1er mai 1908, p. 489-508), que suivit de près, avec les mêmes tendances apologétiques, un article de W. Turner, dans *The catholic university Bulletin* (mai 1908) ; puis l'opuscule de J. Godrycz, *The doctrine of modernism and his refutation*, Philadelphie, 1908. Voir L. Gougaud, dans *Revue du clergé fr.*, t. LVII, 1909, p. 560-565.

pas eu, dans la presse religieuse, le même contre-coup qu'en France, bien que, cependant, elle leur ait témoigné son adhésion sans réserve [1]. » Ce retard, qui s'explique aisément par le fait que la péninsule était restée à peu près étrangère à la crise, ne tarda pas à être réparé. Dans les premiers mois de 1908, les jésuites de *Razon y Fe* publièrent une suite de dissertations sur les divers aspects du modernisme, en même temps que la *Revista de estudios franciscanos*, puis *Espana y America* offraient à leurs lecteurs des études semblables [2]. Avec les articles de revue, il y eut aussi des séries de conférences, dont plusieurs devinrent ensuite des volumes [3]. Œuvres de vulgarisation, bien entendu, qui n'en furent pas moins avantageusement présentées au public italien par la *Civiltà cattolica* [4].

En cherchant, au cours de son exposé, quelques traces de modernisme indigène, le P. A.-P. Goyena, de *Razon y Fe*, n'avait cru devoir retenir que « quelques articles » parus dans *Espana y America* [5]. Il se trouva des informateurs plus copieux, sinon mieux avertis : tel A. Valmala [6], qui ne découvrait pas moins d'une trentaine d'écrivains modernistes dans son pays [7]. Ce qui prouve qu'en Espagne comme ailleurs le thème du modernisme prêtait, en même temps qu'à des commentaires d'ordre doctrinal, aux plus flagrants excès de polémique.

Peu de ces écrits, au total, ont résisté à la dure épreuve du temps [8]. Mais, pour inégale qu'en soit la valeur, cette

1. *Annales de phil. chr.*, janvier 1908, IVe série, t. v, p. 430.
2. Voir J. Deverchère, dans *Annales*, septembre 1908, t. vi, p. 654-655.
3. Par exemple, R. Ruiz Amado, *El modernismo religioso*, Madrid, 1908; R. Santalucia Claverol, *Qué es el modernismo?* Barcelone, 1908; A. de Castro, *Analisis y refutacion del modernismo*, Valladolid, 1908.
4. Voir 1908, t. iv, p. 220-221, et 1909, t. iii, p. 463.
5. J. Deverchère, *loc. cit.*, p. 655.
6. *Los voceros del modernismo*, Barcelone, 1908.
7. Évaluation qui attirait les réserves même de la *Civiltà cattolica*, 1909, t. iii, p. 462.
8. De même que le modernisme avait inspiré des romans à quelques-uns de ses apôtres, l'antimodernisme eut aussi les siens. Telle était du moins la prétention de P. Bourget, dans *Le démon de midi*, Paris, 1914, et de D. Avancini, *Modernismo*, Milan, 1913. Sur le premier, voir L. de Grandmaison, dans *Études*, 1915, t. cxlii, p. 90-103.

littérature de controverse, où s'improvisait la réfutation du modernisme, est tout au moins une preuve de l'empressement avec lequel les théologiens catholiques du monde entier commençaient à monter une garde fidèle autour des positions consacrées par les actes solennels de Pie X.

CHAPITRE II

OFFENSIVE CONTRE LE MODERNISME MASQUÉ

Pendant ce débat doctrinal, où les spéculatifs s'appliquaient à discuter le modernisme abstrait condamné par l'encyclique, un épisode allait éclater à l'improviste, qui ramènerait l'attention des historiens sur le terrain positif de ses manifestations concrètes. Auxiliaire à sa façon de la théologie, la critique historique découvrait subitement une autre variété du modernisme français.

En effet, pour quelques chefs de file comme M. Loisy et G. Tyrrell que l'intervention du magistère ecclésiastique avait jetés dans une opposition ouverte, la plupart des modernistes n'avaient exhalé qu'en des libelles anonymes le secret de leurs espérances ou l'aveu de leur dépit. Méthode renouvelée de la période antérieure à l'encyclique et faite pour laisser croire à l'existence de complices plus prudents, qui prétendaient rester dans les cadres de l'Église sans en accepter les décisions ou même tout en travaillant à les combattre. Autant les rebelles avérés annulaient leur effort et désarmaient la critique, en déchirant de leurs propres mains la fiction d'orthodoxie dont ils s'étaient couverts jusque-là, autant les autres constituaient un danger, en donnant l'impression que, sous des masques protecteurs, l'ennemi continuait toujours à travailler dans la place. Les défenseurs de l'Église auraient été bien aveugles s'ils n'y avaient pris garde; d'aucuns chez nous allaient faire en sorte qu'on ne pût leur imputer ce grief.

I

Un des premiers principes de la guerre moderne est de savoir dissimuler ses batteries. Ce fut aussi un des traits

distinctifs du mouvement moderniste, que d'associer à l'attaque directe contre les dogmes de l'Église la plus extrême variété de subterfuges. Mais le moment devait venir où cette manière insidieuse se retournerait contre ses auteurs.

En dehors des rares instants où le modernisme finit par s'afficher à découvert, on a vu l'anonymat ou le pseudonymat jouer un grand rôle dans le cours de cette histoire. « Ne publiez jamais d'écrits sur les questions religieuses difficiles pour les vendre, mais distribuez-les avec prudence et n'y mettez pas votre nom[1]. » Ce conseil donné par A. Fogazzaro ne faisait que traduire une déjà très vieille réalité. Pour ne parler que des cas les plus illustres, le chanoine Marcel Hébert ne signait pas ses *Souvenirs d'Assise;* l'abbé Loisy avait commencé par être « Isidore Després », « A. Firmin », « François Jacobé », « Jacques Simon », et le P. Tyrrell de la Compagnie de Jésus se dédoublait opportunément en « Dr Ernest Engels » et en « Hilaire Bourdon ». Ce genre littéraire, comme devait le noter l'encyclique *Pascendi* (p. 70), fut alors élevé à la hauteur d'un système[2], et l'on devine aisément à quelles fins.

Après les mesures prises par le pape contre les fauteurs du modernisme, la même tactique était plus que jamais de rigueur. « Ils seront réduits, annonçait un des leurs, qui prêchait d'exemple, à ne pas toujours mettre leur nom au bas des pages qu'ils publieront. Mais ce qu'ils auront à dire sera dit, et l'anonymat dépistera aisément les soupçons[3]. » Ainsi en fut-il fait. « La vigoureuse répression pontificale n'en déconcertait pas moins les novateurs, a noté l'historiographe du modernisme. Ils travaillèrent alors en se cachant sous des pseudonymes[4]. » Et l'auteur de citer à la suite une lettre où un prêtre — « en charge dans l'Église », assure-t-il — écrivait alors :

C'est la grande nuit qui nous enveloppe. Le réveil est loin. En

1. *Il Santo*, trad. fr., p. 371.

2. « Tactique caractéristique du modernisme », écrit L. de Grandmaison, dans *Études*, 1915, t. CXLII, p. 102, qui note avec raison qu'elle « exige, pour se maintenir et même pour s'établir, des secours et des complicités de toute sorte. »

3. Catholici, *Lendemains d'encyclique*, p. 61.

4. A. Houtin, p. 148.

attendant, nous soulageons notre conscience en écrivant des livres comme... Nous écrivons ces livres sous le voile de suggestifs pseudonymes. Et nous laissons faire aux dieux.

Il n'est pourtant secret si bien caché qui ne finisse tôt ou tard par se trahir à quelques indices. La malignité publique s'exerça de bonne heure à soulever certains masques. Aussi bien a-t-on pu voir, au cours des pages qui précèdent, que, par aveu, indiscrétion ou autrement, beaucoup ne tardèrent pas à tomber. Et cette satisfaction offerte à la curiosité ne laissait pas d'être, par surcroît, un principe de saine police ecclésiastique en même temps que d'utile prophylaxie doctrinale.

Au demeurant, la chose n'avait plus d'importance quand il s'agissait de personnages, comme M. Loisy ou G. Tyrrell, qui s'étaient eux-mêmes découverts sous les noms de guerre momentanément adoptés. Mince également était l'intérêt d'établir la véritable identité des obscurs comparses dont les publications alimentaient la « Bibliothèque de critique religieuse », ouverte à leurs talents, d'ordinaire plutôt médiocres, par la maison Nourry. Un peu plus ou un peu moins de lumière sur leur personne ne pouvait rien changer à leur modeste crédit.

Il en allait autrement pour certaines publications d'ordre scientifique, dont l'armature révélait une maîtrise au-dessus du commun. Car le pseudonymat laissait alors supposer une trahison dans la petite équipe bien connue des travailleurs catholiques, et le cas devenait tout à fait grave quand on pouvait soupçonner que l'auteur continuait à tenir en même temps, devant le public, une façade honorable sous son propre nom. Arracher un masque prenait, dans ces conditions, la portée d'un événement. L'année 1908 réservait aux catholiques de France ce genre de révélation.

Parmi les articles d'un radicalisme croissant qui parurent dans les dernières années de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, deux avaient été particulièrement audacieux : ceux d' « Antoine Dupin » sur la formation du dogme trinitaire (1906); puis ceux de « Guillaume Herzog » sur l'origine et le développement du dogme marial (1907), qui furent comme le bouquet final offert à ses lecteurs par la revue sur le point de disparaître. Ces deux travaux

avaient en commun une documentation de belle aparence, une présentation aisée, où les faits choisis avec art se groupaient en larges tableaux, un style rapide et incisif, qui dénonçaient une pensée mûre et une plume depuis longtemps experte. Mais ces qualités de forme étaient mises au service d'un franc rationalisme. « Articles courts, clairs, a écrit L. de Grandmaison [1], d'allure hautaine, d'appareil scientifique un peu grêle, concluant au mal fondé des dogmes catholiques principaux. »

On s'en émut, non sans raison, dans le monde ecclésiastique. « A. Dupin » fut brièvement discuté par M. Dubois [2], comme « G. Herzog » l'avait été par H. Lesêtre [3] ; contre ce dernier, les *Études* mobilisèrent à deux reprises leurs plus solides collaborateurs [4]. Ces articles furent même la cause déterminante qui précipita la condamnation portée contre la revue, en date du 28 mai 1907, par le cardinal Richard. En vue d'une plus large diffusion, ils n'en furent pas moins publiés successivement en brochure chez Ém. Nourry [5].

Le caractère pseudonyme de ces signatures ne laissait pourtant pas de doute. Ni à Paris où était censé vivre « Antoine Dupin », ni à Lausanne d'où « Guillaume Herzog » datait sa prose, on ne connaissait les personnages qui pénétraient ainsi pour la première fois dans le sanctuaire de la science ecclésiastique. Au surplus, il était visible au moins exercé que, pour tendancieuses et fragiles qu'elles fussent à bien des égards, de pareilles synthèses ne pouvaient être l'œuvre de débutants. Non contente d'insérer son long mémoire, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* ne se plaisait-elle pas à citer le nom de « Guillaume Herzog » [6], à côté des Sal. Reinach, des P. Griselle et Van den Gheyn, dans la liste rétrospective des collaborateurs de

1. *Études*, 1907, t. CXI, p. 504.
2. *Revue du clergé fr.*, 1907, t. LI, p. 387-388.
3. *Ibid.*, p. 113-130.
4. Savoir L. de Grandmaison, *loc. cit.*, p. 503-527, et, quelques mois plus tard, A. d'Alès, *ibid.*, t. CXIV, p. 453-472.
5. Antoine Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907; Guillaume Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, 1908.
6. Voir 1907, t. XII, p. 660.

choix qu'elle se vantait d'avoir recrutés de tous les coins de l'horizon?

Dans certains milieux, on chuchota le nom de M. Loisy, qui jugea bon d'opposer un démenti des plus flatteurs. « On ne me calomnie pas sans doute autant qu'on le pense en m'attribuant ces articles, qui sont œuvre d'érudition sincère; mais on commet une erreur, que je soupçonne volontaire chez quelques-uns [1]. » A plusieurs reprises, dans sa correspondance du même temps [2], l'auteur déclarait — non peut-être sans quelque restriction mentale — ne connaître ni « M. Herzog », ni « M. Dupin », encore qu'il crût pouvoir insinuer au cardinal Richard [3] que l'un et l'autre n'étaient point « étrangers à la cléricature ».

Vers la même époque, toujours nanti de bons renseignements, A. Houtin faisait savoir que « Dupin » était « un prêtre en situation régulière et jouissant de tous ses pouvoirs ecclésiastiques [4] ». C'était trop pour ne pas laisser croire à quelque mystère sensationnel, trop peu pour en découvrir le fin mot.

II

Sur ce masque si bien attaché un jet de lumière allait tout à coup jaillir. Un coup de tonnerre dans un ciel sans nuages serait tout juste comparable à ce que furent, dans les milieux théologiques, quelques pages publiées par le *Bulletin* de Toulouse [5], sous ce titre suggestif : *Un insigne plagiat. « La sainte Vierge dans l'histoire » par G. Herzog.*

Formé à l'école de Duchesne, collaborateur de Mgr Batiffol [6] à l'Institut catholique de Toulouse, M. Louis Saltet s'était depuis longtemps signalé par différents mémoires sur l'histoire patristique et médiévale, où brillait un sens critique d'une remarquable acuité. Son récent volume sur

1. Lettre au cardinal Richard, en date du 2 juin 1907, dans *Quelques lettres*, p. 103.
2. Voir *ibid.*, p. 96 et 155.
3. *Ibid.*, p. 102.
4. *La crise du clergé*, 2e édit., Paris, 1908, p. 282.
5. No du 20 mars 1908, p. 73-89.
6. Et non point son « élève », comme l'écrit A. Houtin, p. 399.

Les réordinations (1907) l'avait classé au rang des maîtres en histoire des dogmes. Comme il ne suivait pas avec une moindre attention le mouvement de la théologie contemporaine, l'idée lui était venue d'appliquer à l'œuvre de « G. Herzog » cet instrument de précision qu'est l'analyse des sources.

De son travail il résultait que l'écrivain pseudonyme n'était qu'un plagiaire, qui empruntait à un ouvrage considéré comme classique, l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel, sa méthode, ses références, fautes y comprises, plusieurs de ses traductions et jusqu'aux particularités de son style. Un minutieux ensemble de comparaisons faisait éclater à tous les yeux la dépendance. De telle sorte qu'on aboutissait à cette troublante conclusion que tout le dossier littéraire utilisé par le pseudo-Herzog contre le dogme marial était pris dans l'œuvre d'un prêtre catholique, sans que celui-ci ait eu l'air de s'en apercevoir ou éprouvé jusqu'alors le besoin de protester.

Le bruit de cette première révélation n'était pas encore calmé qu'il en survenait une seconde. Dès le mois suivant, M. Saltet lançait un nouvel article, intitulé : *Guillaume Herzog et Antoine Dupin, deux pseudonymes d'un même plagiaire* [1]. Suivant la même implacable méthode, après avoir encore ajouté quelques exemples pour compléter les emprunts de « G. Herzog », l'auteur découvrait les mêmes procédés chez « A. Dupin », sauf que celui-ci avait pris pour source les articles donnés par M. Turmel à la *New York review* sur les Pères Apologistes. Or ces travaux paraissaient en Amérique d'octobre-novembre 1905 à avril-mai 1906, tandis qu' « A. Dupin », qui imprimait son premier en mai-juin 1906, était en mesure de les utiliser dès le second, paru en juillet-août. Par un singulier phénomène d' « harmonie préétablie », ce même article d' « A. Dupin » pouvait encore s'inspirer de l'étude que M. Turmel publiait, dans la revue américaine, sur le dogme de la Trinité chez saint Augustin exactement à la même date (juillet-août 1906). Enfin la comparaison respective des deux plagiaires accusait visiblement leur identité.

1. *Bulletin de litt. eccl.*, n° du 20 avril 1908, p. 109-127.

Dès le 15 mars, cependant, et donc sans connaître le premier article du *Bulletin*, M. Turmel avait eu l'occasion de s'expliquer sur l'ouvrage de « G. Herzog »[1]. Or, avec une rare modestie, tout en reconnaissant qu'il y avait là « une œuvre de destruction, » l'auteur y déclarait s'abstenir de la discuter, sous prétexte qu' « une réfutation en règle de ce travail exigerait un spécialiste (p. 661). » Puis, après en avoir longuement exposé la thèse, complaisamment rapporté les constatations de Petau et autres théologiens sur le même sujet, il se contentait d'ajouter (p. 669-670) : « Ce n'est donc pas par ses citations patristiques que M. Herzog attaque la foi, c'est par ses conclusions. » Le croyant était donc prévenu que lesdites conclusions « sont absolument inconciliables avec la foi. » « Quant à l'apologiste », il était invité à « s'en prendre surtout à la théorie que ces textes sont censés appuyer », à opposer « aux substitutions, aux métamorphoses que les incrédules prétendent signaler dans la théologie de la sainte Vierge... le développement *in eodem sensu, in eadem sententia* » que réclame l'Église, à « retrouver dans la croyance des premiers siècles le germe divin dont les accroissements successifs ont fait l'arbre majestueux que nous admirons aujourd'hui. » Formules narquoises qui, sous couleur de tracer un programme, pouvaient bien formuler un défi. Au lieu de réfuter « G. Herzog », M. Turmel déclarait la réfutation virtuellement impossible. Rien, en tout cas, ne trahissait le sentiment d'avoir été pillé.

Aussi M. Saltet d'utiliser incontinent ce fait nouveau avec l'inflexible rigueur d'un ministère public[2]. « Les oublis et les indélicatesses d'Herzog à son égard lui échappent totalement. Le lecteur appréciera à sa valeur cet accord dans le silence entre M. Turmel et son sosie... Oui ou non, M. Turmel s'est-il aperçu du plagiat énorme d'Herzog à son égard? Et si M. Turmel s'en est aperçu, pourquoi n'a-t-il pas jugé bon d'en dire un mot au public, étant donné surtout qu'il écrivait sur cette question? »

Un problème des plus angoissants tout à la fois et des

1. *Revue du clergé fr.*, 15 mars 1908, t. LIII, p. 661-670.
2. *Bulletin de litt. eccl.*, 20 avril 1908, p. 127 et 130.

plus précis était donc posé. Aussi bien les, coups assénés d'une main aussi ferme allaient-ils avoir un gros retentissement.

III

Toute la presse ecclésiastique, en effet, s'empara de l'affaire et, dès le premier instant, les faits apparurent d'une telle lumière et d'une telle gravité que, derrière un plagiat que personne ne songeait plus à nier, la personne de M. Turmel se trouva mise en cause.

Bien qu'il eût déjà reçu quelques atteintes sérieuses, du côté soit des théologiens soit des critiques [1], ce prêtre érudit, qui avait tenu longtemps, à la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, le sceptre de l'histoire des dogmes, dont la *Bibliothèque de théologie historique*, dirigée par les jésuites de l'Institut catholique de Paris, avait inséré une *Histoire de la théologie positive* en deux grands volumes (1904 et 1906)[2], qui avait pris rang à la *Pensée chrétienne* par un *Tertullien* (1905), puis un *Saint Jérôme* (1906), et, en même temps, à la collection *Science et religion* par une étude sur *La descente du Christ aux enfers* (1905), qui écrivait régulièrement la chronique d'histoire à la *Revue du clergé français*, ravitaillait de notes patristiques les *Annales de philosophie chrétienne* et dont les revues étrangères désireuses de se poser sollicitaient la collaboration, qui donnait à la *Revue catholique des Églises* les prémices de sa prochaine *Histoire du dogme de la papauté* (1908), ce prêtre comptait alors parmi les illustrations du clergé de France dans l'ordre scientifique. Comment n'en eût-il pas coûté à ses nombreux admirateurs de le voir compromis dans une pareille aventure?

Aussi les alliés s'empressèrent-ils à son secours. Tandis que, dans les milieux amis, les langues allaient bon train sur les prétendus mobiles de l'accusation, les *Annales de philosophie chrétienne* se contentaient de résumer, avec une

1. Voir E. Portalié, *A propos d'eschatologie*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1901, p. 101-119; L. Saltet, *Une histoire de la théologie positive*, *ibid.*, 1904, p. 144-152, et 1905, p. 324-337.

2. « Pour garantir le caractère scientifique de la collection, note avantageusement A. Houtin (p. 399), on lui fit donner le premier volume. »

visible défaveur, les articles du *Bulletin*, en leur opposant les démentis de l'intéressé, puis de son avocat [1]. Plus chevaleresque, M. Bricout assumait l'office de défenseur et garantissait publiquement l'innocence de M. Turmel [2]. Mais M. Saltet n'était pas homme à lâcher prise : deux notes successives dans le *Bulletin* [3], une lettre dans *La Croix* du 15 mai ramenaient la question au point de départ, c'est-à-dire sur le terrain des faits.

Entre temps, l'opinion s'alarmait et la grande presse ecclésiastique commençait à prendre parti. *La Croix* du 23 avril, reproduisant une note parue dans la *Revue augustinienne* du 15, reconnaissait la gravité du cas et, les 3-4 mai, après avoir présenté les arguments contenus dans le second article du *Bulletin*, concluait par ces mots qui traduisaient le sentiment de bien d'autres : « Encore une fois, la parole est à M. Turmel. »

Cependant M. Bricout lui-même se sentait envahir par une certaine anxiété, dont il faisait part à *La Croix* du 6 mai. Des explications s'imposaient manifestement. C'est pourquoi la *Revue du clergé français* du 15 (p. 501) annonçait à ses lecteurs que Mgr Dubourg, Ordinaire de l'inculpé, venait d'être « prié » par son directeur « de prendre l'affaire en mains ».

Jusque-là M. Turmel s'était drapé dans un silence dédaigneux. Par deux lettres adressées à son avocat bénévole, en date des 23 et 27 mars, il faisait seulement savoir qu'il se tenait prêt à s'expliquer devant ses supérieurs ecclésiastiques et, en attendant, l'autorisait à dire qu'il n'était pas « Herzog », que celui-ci s'était bien servi de ses « travaux », mais « pas plus que X ou Y » [4]. Sa dignité, insistait-il le 1er mai, lui interdisait, au demeurant, de « prendre en considération une œuvre de haine » et de s'incliner devant une juridiction qu'il ne reconnaissait pas [5].

Mandé par son archevêque, M. Turmel n'aurait pas eu

1. Avril et mai 1908, p. 100-102 et 216-217.
2. *Revue du clergé fr.*, 1er et 15 avril, t. LIV, 1908, p. 117 et 179.
3. Avril, p. 129-130, et mai, p. 169-172.
4. Mis plusieurs fois dans la suite au défi de justifier ce prétendu plagiat derrière lequel il essayait de se couvrir, M. Turmel s'est bien gardé de prononcer jamais aucun nom.
5. Extraits cités par M. Bricout dans sa lettre à *La Croix* du 6 mai.

« de peine à démolir l'échafaudage élevé par la haine » et à lui fournir sur son cas des « explications qui, toutes, étaient appuyées sur des preuves » et dont Mgr Dubourg aurait « reconnu le bien-fondé ». C'est du moins la bonne nouvelle que, d'après une lettre du 11 mai, M. Bricout se hâtait d'annoncer [1]. Tel fut, en effet, le sens d'une lettre adressée par M. Turmel à son archevêque, en date du 13 mai, publiée par la *Semaine religieuse* du diocèse dans son n° du 16 et reproduite par *La Croix* du 17. L'auteur y déclarait « devant Dieu » n'être « ni Herzog ni Dupin » et récusait la responsabilité « des emprunts... faits, ajoutait-il, soit à mes livres, soit à mes manuscrits. »

Pour tous les esprits non prévenus, ce dernier mot n'était-il pas gros de signification? *La Croix* du 17 mai y voyait un « aveu grave » et continuait : « Sur ce point, l'honneur sacerdotal de M. Turmel nous semble exiger plus de clarté. » Quelques jours après, M. Saltet d'y montrer « la justification éclatante » de son intervention et d'en souligner la portée rétrospective sur l'ensemble de la cause dont il avait saisi le public [2]. C'est à tel point que M. Bricout s'empressa d'en amortir la mauvaise impression par deux lettres successives (17 et 20 mai), dont la première parut dans *La Croix* du 21 et la seconde dans la *Revue du clergé français* du 1er juin (p. 593-597), accompagnée d'une brève riposte aux dernières instances de M. Saltet.

Aussi bien l'archevêque de Rennes jugeait-il nécessaire d'obtenir de plus amples apaisements sur ce point délicat. Dans une seconde lettre à Mgr Dubourg, publiée par *La Croix* du 25 mai, M. Turmel précisait donc qu'en admettant les « emprunts » d'Herzog-Dupin, il avait « eu en vue des coïncidences d'ordre technique et non d'ordre doctrinal. » Il renouvelait, d'ailleurs, son précédent démenti quant à

1. Dans la *Revue du clergé français* du 15 (p. 501-502) et *La Croix* du 16.

« Nous savons de source très sûre, devait écrire bientôt E. Portalié (dans *Études*, 1908, t. cxvi, p. 506), que le membre de phrase : « J'ai donné des explications dont Votre Grandeur a reconnu le bien-fondé » portait à faux. » D'après une lettre personnelle de Mgr Dubourg à M. Saltet en date du 11 juillet 1908.

2. *Bulletin* du 20 mai, p. 178-180.

toute espèce de « connivence » ou de « complicité » avec Herzog et Dupin, personnages qu'il affirmait lui être inconnus. Suivant une formule imitée de M. Loisy [1], il désapprouvait « d'avance toutes les conclusions ou conséquences » hétérodoxes « qu'on tirerait » de ses écrits et souscrivait une profession de complète fidélité « à la doctrine intégrale de l'Église », avec l'espoir que « ces explications formelles » donneraient « satisfaction aux esprits les plus exigeants et les plus difficiles. »

Telles sont les déclarations que Mgr Dubourg, d'après *La Croix* du 25 mai, disait avoir reçues « à sa grande joie » et que, sans égard aux subtiles équivoques de leur libellé, il communiquait à M. Bricout comme propres à clore « toute polémique » à ce sujet [2]. Ne suffisait-il pas qu'un plagiaire inconnu fût démasqué? Les bonnes âmes purent se persuader que le mal s'arrêtait là.

Après ces protestations du principal intéressé, bien que le cas n'ait pas eu extérieurement d'autres suites, l'opinion continua plus que jamais à s'en entretenir. « L'affaire Herzog-Dupin n'est pas terminée : elle commence », écrivait M. Saltet [3]. C'est, en tout cas, le moment où la presse théologique allait prendre position à son endroit.

Il était normal que les amis de la première heure voulussent tenir la cause pour terminée. En guise de conclusion, les *Annales* résumèrent les deux lettres de M. Turmel sans les commenter [4]. A la *Revue du clergé français*, organe attitré de la défense, on se félicitait « de l'heureuse solution de cette affaire [5] ». De son côté, la *Revue pratique d'apologétique*, qui ne s'était pas mêlée aux débats, se hâtait de proclamer la « solution de l'incident [6] ».

1. Voir plus haut, p. 172.

2. *Revue du clergé fr.*, 1er juin 1908, p. 593. Dans sa lettre du 11 juillet, Mgr Dubourg parlait encore d'une « victoire », alors que, plus clairvoyant, le supérieur de son grand séminaire, M. Michel, écrivait la veille à M. Saltet : « Le bon archevêque s'est laissé jouer. » Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 112-113.

3. *Bulletin* de mai, p. 180.

4. No de juin, p. 329-330.

5. No du 1er juin, p. 627.

6. Voir no du 1er juin, t. VI, p. 371. Texte immédiatement repris dans *Revue du clergé fr.*, 15 juin, p. 759.

Mais M. Saltet, bien entendu, s'opposait à cet étouffement prématuré et publiait [1] une rectification sévère à l'adresse de la *Revue pratique d'apologétique*, où l'on s'empressait de rouvrir la question [2]. De toutes parts, en effet, les arbitres sans préventions se montraient d'accord pour estimer que la lumière était loin d'être faite, et que de redoutables points d'interrogation continuaient à se poser. « M. Saltet a apporté des preuves, constatait l'*Ami du clergé* [3], des preuves écrasantes : M. Turmel n'en a pas dit un mot. » Une semblable attitude était observée par les revues catholiques les plus sérieuses [4], voire même par une feuille protestante, telle que l'*Independent* de New-York. Avec un franc-parler tout américain, celle-ci concluait : « Il est à peine douteux que Herzog et Dupin ne soient un seul individu identique à Turmel lui-même [5]. » Et ce qui était dit là tout haut, combien le pensaient tout bas ?

Pour clôturer son œuvre, M. Saltet ne tardait pas à réunir en volume toutes les pièces du dossier [6], en y ajoutant quelques chapitres complémentaires pour établir qu'il s'agissait bien, entre M. Turmel et ses plagiaires, de dépendances et non de simples « coïncidences », que ces dépendances étaient d'ordre doctrinal et non pas seulement « technique », qu'elles atteignaient le style et les références en même temps que les idées, et dépister enfin un troisième pseudonyme du même personnage, « Denys Lenain », qui avait donné antérieurement trois articles de patrologie à

1. *Bulletin* de juin, p. 213-214.

2. N° du 15 juin, p. 447.

3. N° du 25 juin, p. 586. Et reprenant l'expression malheureuse de la *Revue pratique d'apologétique*, l'auteur d'ajouter, à propos des deux lettres à l'archevêque de Rennes : « Ce n'est pas une *solution* et il y a ici autre chose qu'un *incident*. »

4. Voir *Foi catholique*, 15 mai, p. 451 et 15 juin, p. 85 sq.; *Questions ecclésiastiques*, 1er juin, p. 517-532; à l'étranger, *Scuola cattolica*, 1er juin, p. 696; *Civiltà cattolica*, 10 juin, p. 741.

5. N° du 22 juillet, reproduit par E. Portalié, dans *Études*, 1908, t. CXVI, p. 617.

6. *La question Herzog-Dupin*, Paris et Toulouse, 1908. On y trouve groupés les documents essentiels du procès jusqu'en juillet 1908, spécialement les déclarations analysées ci-dessus de M. Turmel à M. Bricout (p. 45, 93 et 97), puis à Mgr Dubourg (p. 103 et 114).

la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* au cours de 1900-1901 [1].

Ce volume achevait le réquisitoire. A défaut de l'autorité ecclésiastique, dont l'archevêque de Rennes tenait l'action pour épuisée, le verdict appartenait aux professionnels. Dans l'ensemble, il fut défavorable à l'accusé [2].

Le premier et le plus important porte-parole de ce jury officieux fut Eug. Portalié. Celui-ci, en effet, appuya les conclusions de son collègue d'une vigoureuse intervention, où il étendait le procès, en une centaine de pages cinglantes autant que documentées, aux doctrines mêmes et aux méthodes de M. Turmel [3]. A quoi l'auteur si gravement incriminé ne trouvait à répondre que quelques menues rectifications sur la manière dont il avait présenté les origines et premières manifestations du pouvoir pontifical, semblant ainsi consacrer par son silence l'inculpation qui pesait sur lui [4].

Par la voix de M. Bricout, la défense essaya d'une suprême plaidoirie [5], où s'affirmaient encore une fois ses intentions charitables, mais où se trahissait aussi quelque gêne. Sur la parole de l'inculpé, il croyait devoir admettre « *jusqu'à*

1. « L'identité de M. Turmel avec Denys Lenain a été reconnue par M. Turmel lui-même, il y a plusieurs années. » E. Portalié, *loc. cit.*, p. 520.

2. Pour les premières impressions, voir *La Croix*, 12 juillet et 9 août; *Questions ecclésiastiques*, 1er juillet, p. 38-46, et 1er août, p. 138-145; *Nouvelle revue théol.*, 1er août, p. 504-507; *Revue d'histoire eccl.*, 1er juillet, p. 627-628.

3. *La question Herzog-Dupin*, dans *Études*, août-octobre 1908, t. CXVI, p. 335-359, 506-538, 605-638, 763-794. Travail tiré aussitôt en brochure sous ce titre plus général : *La critique de M. Turmel et « la question Herzog-Dupin »*, Paris, 1908.

Ces articles amenèrent une protestation de la part des *Annales* (septembre 1908, p. 662-664), qui s'y trouvaient touchées au passage : ce qui provoqua une lettre explicative de l'auteur, insérée, avec réponse de la rédaction, dans le nº de novembre (p. 219-223). En revanche, M. Bricout acceptait de bonne grâce les admonestations qui lui étaient adressées. Voir *Revue du clergé fr.*, 15 août, t. LV, p. 385-387, et 15 octobre, t. LVI, p. 235. Inutile de dire que l'accueil fut des plus favorables à l'*Ami du clergé* (12 novembre, p. 1047-1052) et à la *Civiltà cattolica* (25 novembre, p. 582-588).

4. Voir *Études*, t. CXVII, 1908, p. 76-82, 675-690.

5. *Revue du clergé fr.*, 15 août 1908, t. LV, p. 470-478.

preuve du contraire » — souligné par l'auteur — « que M. Turmel n'est ni Herzog ni Dupin et qu'il ne les connaît point. » Puis il s'appliquait à réduire la gravité des emprunts du plagiaire, qu'il se voyait contraint de concéder à M. Saltet. L'usage des manuscrits pouvait s'expliquer, à ses yeux, par le fait que l'auteur les « communiquait facilement » : des copies ou des résumés avaient donc pu « passer entre plusieurs mains ».

Il lui fallait cependant reconnaître, en définitive, que M. Turmel, s'il n'était pas « obligé » de démasquer cet abus de confiance, avait tout intérêt à le faire au plus tôt. D'où il concluait à l'adresse de son client :

Pour ce motif..., il est très souhaitable que M. Turmel dise tout ce qu'il sait, afin de dissiper, autant qu'il est en son pouvoir, les obscurités qui continuent d'envelopper la question Herzog-Dupin et à cause desquelles bien des prêtres, aussi judicieux qu'impartiaux, déclarent suspendre leur jugement.

Tous les témoins de ce « débat troublant et scandaleux », suivant l'expression de M. Bricout, ne restaient pas muets. Mgr Baudrillart vint spontanément porter sa déposition à la barre de la *Revue pratique d'apologétique* [1]. « Quoi qu'en pensent certaines personnes », il donnait toute son approbation à l'initiative de M. Saltet, qui avait fait, à son sens, « une œuvre de salubrité publique au point de vue moral, une œuvre de ferme et solide critique au point de vue scientifique. » De cette « œuvre » il appréciait ainsi le résultat :

Sans ces dénégations [de M. Turmel], il résulterait du travail accompli par M. Saltet avec tant de patience et de pénétration une sorte d'évidence, l'étroite parenté, sinon la parfaite identité, de Turmel-Lenain-Herzog-Dupin. [Car] il... reste... établi, aussi fortement que thèse au monde puisse être établie par la critique, que les idées maîtresses, les théories particulières, les références, les tournures de style de M. Turmel se retrouvent chez les trois pseudonymes, et avec un ensemble de circonstances qui établissent, à n'en pas douter, la dépendance de ceux-ci.

Étant donné pourtant que M. Turmel reniait « la paternité des écrits de Herzog et de Dupin », ce dernier était invité à se découvrir et l'innocente victime de son plagiat

1. N° du 1er septembre, p. 801-802.

à prononcer le mot qui chasserait les dernières ombres. Ni ce « mot » ni ce geste ne devaient jamais venir.

Aussitôt ces pages du recteur de Paris furent reproduites dans la *Revue du clergé français*, qui déclarait, « à quelques légères restrictions près », se rallier à « ce jugement ». Le principal élément en était ainsi résumé : « N'était la parole de M. Turmel, on serait très porté à croire que, s'il n'est pas Herzog-Dupin, il le connaît vraisemblablement [1]. » Mais déjà la page suivante marquait un pas de plus. « Si, avait conclu E. Portalié [2], en face de tant de preuves qui l'accusent, M. Turmel continue à se retrancher dans le silence ou dans des déclarations qui n'éclaircissent rien, qu'il ne s'y trompe pas, cette attitude sera prise pour un aveu. » Or cette mise en demeure provoquait tout juste ce commentaire qui était à peine un palliatif : « Du moins, beaucoup de lecteurs, assez indécis,... en garderont une réelle suspicion à son endroit. » Aussi M. Bricout d'annoncer qu'il « laisserait désormais à M. Turmel le soin de se défendre. » « Tout le clergé, poursuivait-il, *serait* heureux de constater que nous avons eu raison de nous fier à sa parole. » Conditionnel derrière lequel il faut évidemment lire l'angoisse du doute; le cas était devenu tellement difficile que la défense elle-même croyait devoir renoncer.

Une semblable conviction se faisait jour dans la presse étrangère [3]. Personne ne se prononça d'une manière plus explicite et plus déterminée que le Dr H. Schrörs, professeur à Bonn.

Ces derniers mois, ceux qui ont suivi les journaux et les revues catholiques de France ont été témoins d'un spectacle sans précédent dans l'histoire ecclésiastique récente, remonterait-on même cent ans et plus en arrière. C'était une véritable exécution, l'exécution littéraire et ecclésiastique d'un théologien qui est devenu son propre plagiaire et qui, avec les mêmes matériaux

1. No du 15 septembre, p. 761-762.

2. *Études*, 5 septembre, p. 605.

3. *Scuola catiolica*, 1er août, p. 263-281; *Civiltà cattolica*, 5 septembre, p. 581-592; *Revue d'hist. eccl.*, 1er octobre, p. 863-864; *Theologische Revue*, 10 octobre, col. 502-503; *Stimmen aus Maria-Laach*, 1908, t. LXXV, p. 315-316. « Verdict... véritablement écrasant », écrivait E. Portalié, *loc. cit.*, p. 605.

scientifiques, a écrit d'abord dans un sens orthodoxe et ensuite — naturellement sous un pseudonyme — dans l'esprit le plus tristement hostile à la foi. Quelque pénible qu'ait été pour tous cette tombée de masque, elle était pourtant une action libératrice... Ses preuves [de M. Saltet] sont écrasantes... Si, pour un écrit quelconque de l'antiquité, la question d'auteur et la critique des sources étaient résolues avec une méthode aussi pénétrante et des arguments aussi concordants, ce serait pour la science une sentence définitive : *res acta est.*

Et cependant M. Turmel se taisait. Il s'est tu lorsque, de tous côtés, il lui fut objecté que son honneur exigeait impérieusement une réponse, soit protestation, soit solution de l'énigme... Il est acquis que, jusqu'ici, pèse sur M. Turmel le grave soupçon, pour ne rien dire de plus, d'avoir joué le double jeu d'écrire simultanément en orthodoxe sous son propre nom et en incrédule sous un faux nom... A elles seules, ses si solennelles assurances qu'il est, en tout, un fils croyant de l'Église, ne peuvent pas complètement chasser la pensée que là se cache un jeu bien connu, la comptabilité en partie double des modernistes, d'après lesquels... en même temps la foi peut dire *oui* et la science *non* [1].

Formulées par un observateur impartial et compétent, ces conclusions valaient une sentence [2]. Elles furent traduites *in extenso* par M. Saltet dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* [3], avec la référence des principaux articles écrits sur la question, dans les mois précédents. Ainsi le dernier mot restait à celui qui avait prononcé le premier, mais avec l'appoint de jour en jour accru de nombreuses et graves adhésions [4].

IV

Quelles qu'en soient les répercussions immédiates, de telles affaires ne peuvent guère se mesurer qu'avec le recul du temps.

1. Supplément littéraire à la *Kölnische Volkszeitung* du 30 juillet.
2. « Jugement de la science... : si M. Turmel continue à se taire, il sera celui du bon sens de tous les catholiques. » E. Portalié, *loc. cit.*, p. 606.
3. Novembre-décembre 1908, p. 287-289.
4. M. Saltet a fait savoir depuis (*Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 89 et 113-114) que sa thèse avait, en outre, reçu le suffrage de maîtres en critique tels que Mgr Duchesne (lettres inédites en date des 9, 19 mai et 15 juillet 1908) et le P. Lagrange (lettre du 2 août 1908).

Au moment le plus dramatique du procès, l'avocat de la défense écrivait : « Le débat — qu'on le déplore ou non — n'est pas clos... et il ne le sera vraisemblablement que le jour où sera dévoilée la personnalité mystérieuse qui se dérobe sous les noms de Dupin et de Herzog [1]. » Après vingt ans, l'oubli a fait son œuvre dans bien des mémoires et les juristes pourraient presque parler de prescription. Mais le voile dont parlait M. Bricout n'est pas encore tombé et tous les faits de la cause subsistent comme en 1908, aggravés par cet étrange mutisme de la partie intéressée, qui déconcertait, non sans quelque raison, ses meilleurs amis du premier jour. C'est dire que l'affaire Herzog-Dupin reste toujours pendante au tribunal des psychologues et des historiens [2].

Pour bien montrer que cette passionnante énigme ne le laissait pas indifférent, même à la distance des années, M. Loisy écrivait en 1913 : « Qui étaient ou qui était Dupin et Herzog, nul officiellement ne le sait encore aujourd'hui [3]. » Ce qui laisse entendre qu'on peut le savoir ou le soupçonner d'une autre manière. Faute de solution juridique, les présomptions morales n'ont-elles pas aussi leur poids?

La preuve matérielle, qui se dérobait jusque-là, vient naguère d'être fournie. « Il a été versé aux archives de l'archevêché de Paris une carte signée J. Turmel et adressée à M. Paul Lejay, secrétaire de la rédaction de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*... M. J. Turmel affecte de parler à la troisième personne des articles sur *La sainte Vierge dans l'histoire*. Il demande d'une manière pressante à M. Lejay la substitution, dans la revue, du nom d'Herzog à celui de Dupin qu'il ne

1. J. Bricout, dans *Revue du clergé fr.*, 15 août 1908, t. LV, p. 477-478.

2. Mgr Batiffol eut l'occasion d'enregistrer les conclusions de M. Saltet dans la *Semaine religieuse* de Clermont (10 juin 1922). Texte reproduit dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 61.

A propos de sa mort, divers auteurs ont rappelé que M. Saltet avait continué son œuvre en démasquant M. Turmel comme il avait lui-même démasqué M. Loisy. Voir J. Rivière, *Monseigneur Batiffol*, p. 54; V. Carrière, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, janvier-mars 1929, p. 122; M.-J. Lagrange, dans *La vie intellectuelle*, mars 1929, p. 417.

3. *Choses passées*, p. 342-343.

trouve pas assez secret [1]. » Aux données de la critique interne, déjà suffisantes pour identifier Herzog-Dupin à M. Turmel, s'ajoute désormais l'aveu positif.

Bien avant cette suprême révélation — preuve que les précédentes étaient décisives — le nom de M. Turmel avait disparu de la circulation théologique. Commentant le silence derrière lequel l'auteur s'obstinait à se dérober, M. Saltet en pronostiquait ainsi les conséquences, s'il devait se prolonger à l'avenir : « Au point de vue scientifique, ce serait pour M. Turmel une abdication [2]. » Rarement prophétie s'est mieux réalisée. A partir du 15 juin 1908, où il signait encore une chronique d'histoire ecclésiastique, la *Revue du clergé français* ne le comptait plus parmi ses collaborateurs et, d'après un informateur généralement bien renseigné, son « dernier écrit » fut « un article de rectifications, inséré par ministère d'huissier, dans les *Études* du 5 janvier 1909 [3]. » Entre temps, l'ordinariat de Rennes déférait au Saint-Siège ses ouvrages de théologie positive [4] : les principaux furent tour à tour frappés par l'*Index* (5 juillet 1909, 7 mars 1910 et 2 janvier 1911). L'effondrement était complet.

Par le fait des attaches bien connues de l'auteur, cette catastrophe individuelle en arrivait d'ailleurs forcément à revêtir une signification de plus large portée. Après la défection silencieuse d'Henri Margival et l'apostasie ouverte de M. Loisy, c'est le troisième inspirateur de la petite école groupée autour de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* que le cours des événements disqualifiait devant l'opinion catholique. Ceux-là prenaient eux-mêmes soin de jeter le masque ; à M. Turmel il était vivement arraché du dehors. Une telle convergence n'est-elle pas l'indice le plus révélateur de l'esprit qui régnait dans la maison? Sur le sens et la nature de l'œuvre qu'elle poursuivait dans l'Église depuis douze ans, l'histoire n'a pas besoin d'autre témoignage [5].

1. L. Saltet, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 107. Sur la source de cette information, voir *ibid.*, p. 85.

2. Lettre à *La Croix*, nº du 15 mai 1908, reproduite dans *La question Herzog-Dupin*, p. XIV.

3. A. Houtin, p. 400.

4. *Revue du clergé fr.*, 1er octobre 1908, t. LVI, p. 114.

5. Un quatrième membre de l'équipe, qui, en tant que secrétaire de la

On notera également comme exemple d'une moralité très spéciale le cas de ce prêtre qui, tout en restant d'Église et s'inscrivant sous son nom propre au nombre des sommités de la science ecclésiastique, servait en même temps, à l'abri de masques divers, la cause du rationalisme et de l'impiété. Imposture aggravée, au surplus, par le fait qu'elle ne cessa de trouver d'autres prêtres pour receleurs. Quand on se rappelle combien sonnait haut dans ces milieux le grand mot de sincérité, la tristesse de cette déchéance ne laisse pas d'être compensée par l'impression d'un châtiment [1].

Cependant les pseudonymes ne se sont jamais davantage multipliés, chez nous, dans la littérature à prétentions critiques. Ils s'échelonnent, depuis 1910, à travers toute la nouvelle série de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, où l'on voit « Louis Coulange » disserter sur la formation de la christologie, tandis qu' « Alexis Vanbeck » alterne avec « André Lagarde » et « Alphonse Michel » pour traiter de la pénitence. Après quelques notes sur certains écrivains du haut Moyen Age, « Armand Dulac », suivi plus tard par « Robert Lawson », y aborde quelques points difficiles de l'histoire du dogme eucharistique, et « Henri Delafosse » y fait ses premières armes sur l'ancienne littérature chrétienne. En 1921, l'équipe est renforcée par « Edmond Perrin », qui, sous prétexte de critiquer les doctrines du cardinal Billot sur le salut des infidèles, persifle abondamment tout le dogme catholique du péché originel. Puis, en 1922, c'est

revue, y jouait un rôle de premier plan et qui, à ce titre, avait en mains la clef du mystère « Herzog-Dupin », P. Lejay, ne devait jamais sortir des rangs ecclésiastiques, cependant que le caractère technique de ses travaux le faisait rester, de son vivant, indemne de trop graves soupçons. Les papiers intimes découverts après sa mort (16 juin 1920), dont le contenu, sans être rendu public, s'est discrètement ébruité dans les cercles religieux de la capitale et d'ailleurs, ont fait la preuve que sa collaboration allait bien jusqu'à la plus entière complicité.

1. En Italie, les feuilles modernistes de l'époque adoptaient aussi la même méthode. Voir Vidal, dans *Revue du clergé fr.*, 1910, t. LXII, p. 456, et déjà E. Portalié, dans *Études*, *loc. cit.*, p. 344. De ces pseudonymes les jésuites de la *Civiltà cattolica*, stimulés sans nul doute par l'exemple venu de France, se faisaient forts de livrer le secret. Voir 1910, t. I, p. 470-473, 588. Mais ils ne semblent l'avoir jamais fait autrement que par allusions.

« Hippolyte Gallerand », qui amorce par une satire de saint Augustin l'étude historique de la Rédemption qu'il devait continuer, au cours de 1925, dans la *Revue de l'histoire des religions*, où « André Lagarde » et « Armand Dulac » allaient être non moins largement hospitalisés.

Déjà même ces fantômes ont acquis assez de renommée scientifique pour pénétrer en rangs compacts dans la bibliothèque antichrétienne du Dr P.-L. Couchoud [1]. Le dernier-né d'entre eux, « Paul Letourneur », a pu placer dans les colonnes de l'*Impartial français*, durant l'année 1927 et au delà, un « Catéchisme pour adultes », qui, sur l'origine des institutions et croyances chrétiennes, distille un flot de railleries que Voltaire n'eût pas désavouées [2].

Est-il besoin de dire que de ces divers écrivains personne ne saurait indiquer l'état civil? Cependant la moindre habitude du travail intellectuel suffit à faire apparaître, sous ces différents masques, des traits de famille qui accusent, tout au moins chez la plupart d'entre eux, une inquiétante parenté.

On ne semble pas, en général, s'être beaucoup préoccupé chez nous de ces productions agressives. Quelques travailleurs pourtant ne se sont pas résignés à cet investissement de la citadelle catholique sans lui opposer, chacun sur son terrain, de vigoureuses sorties. Ainsi J. Tixeront a pris soin de redresser les assertions d'« André Lagarde » sur la doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand [3]. Les pages

1. On y trouve « Henri Delafosse » avec une édition commentée des lettres de saint Ignace d'Antioche, un volume sur le quatrième Évangile et quatre sur les épîtres de saint Paul ; « Louis Coulange » avec un volume sur la vierge Marie et un autre sur la messe; « Edmond Perrin » avec une traduction critique de la *Somme* de saint Thomas. Un nouveau-venu, « Victor Normand », y traite de la confession, tandis qu' « Armand Dulac » y achève la rédaction de la *Courte histoire du célibat ecclésiastique* d'A. Houtins.

2. Depuis que ces lignes furent écrites, la première partie du *Catéchisme pour adultes*, consacrée aux « dogmes », a paru en volume sous les auspices du Dr Couchoud (1929). Mais, par une singulière abnégation de la propriété littéraire, « Paul Letourneur » a cédé son bien à « Louis Coulange ».

3. *Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chr.* (1912), repris dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 237-260.

insidieuses d' « Armand Dulac » sur la consécration du vin par le contact de l'hostie ont fourni à M. Andrieu l'occasion d'une étude exhaustive sur *Immixtio et consecratio* [1], tandis que, de son côté, l'auteur de ces lignes s'appliquait à discuter en long et en large le factum d' « Hippolyte Gallerand » [2].

Indépendamment de ces contre-attaques d'ordre scientifique, dont jusqu'à cette heure aucune n'a encore suscité de riposte, la question se pose toujours de savoir où se trouve l'invisible chef d'orchestre dont la baguette magique est capable de jeter infatigablement sur la scène une pareille série de figurants. Et cette opiniâtreté dans la provocation est peut-être un moindre indice de la crise dont souffre l'Église de France que l'inattention prolongée qui lui a permis de se produire, un quart de siècle durant, sans que personne ait paru la remarquer ou s'en émouvoir.

Sur la provenance de ces louches entreprises, le moins qu'on pût et dût admettre *a priori*, c'est que le précédent d'Herzog-Dupin, avec toutes les compromissions qu'il révéla, méritait d'être retenu à titre d'indication [3]. Ce qui, du reste, pouvait paraître simple probabilité est en voie de devenir une certitude. Poursuivant sa tâche de justicier, M. Saltet vient de publier, avec analyse graphologique à l'appui, trois pièces manuscrites qui montrent que l'écriture d' « Hippolyte Gallerand » est identique à celle de M. Turmel, sans parler des sentiments et du style qui leur sont communs [4]. Et l'auteur ne cache pas que ce n'est

1. *Revue des sciences religieuses*, 1922-1924.

2. *Ibid.*, 1922, 1927-1928, 1929-1930. La première partie de ces études critiques forme dès maintenant l'opuscule : *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paris, 1928, qui sera suivi d'un autre sur *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin.*

3. « Désormais celui-là seul sera trompé qui l'aura bien voulu. » E. Portalié, *loc. cit.*, p. 359.

4. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 83-90, 104-125. En réponse à la critique citée plus haut de son pamphlet sur la Rédemption, « Hippolyte Gallerand » adressait à l'auteur de ces pages une lettre d'injures, qui fut mise à la poste de Paris le 29 mai 1928. De son côté, M. Turmel adressait des réclamations à la *Vie catholique* (2 juin 1928), puis à la *Semaine religieuse* d'Albi (23 janvier 1929), qui avaient cru pouvoir le mêler, par voie d'insinuations, à cette

là qu'un prélude[1]. Une nouvelle offensive est en cours de déclenchement contre la bande pseudonyme, dont ce premier acte permet d'augurer le résultat.

« Dès 1900, écrit par avance M. Saltet, Denys Lenain commençait l'interminable série des articles où, dans divers recueils et sous de nombreux masques, un ecclésiastique allait, pendant trente ans entiers, tourner en bourriques malfaisantes les Pères de l'Église et les théologiens et en dérision de plus en plus corrosive le dogme catholique[2]. » Non moins qu'en 1908, la clairvoyance et la fermeté de l'opinion catholique se jugeront d'après sa manière de réagir devant l'évidence de ce fait. En attendant, ne suffirait-il pas de cette constatation, quelque douloureuse qu'elle soit, pour donner tout son prix devant l'histoire à l'initiative de celui qui eut, il y a vingt ans, au risque de heurter l'optimisme de ceux qui ont des yeux pour ne point voir, assez de sagacité critique et de courage professionnel pour démasquer le jeu?

affaire. Or les trois lettres sont visiblement de la même main et du même esprit!

Le public ecclésiastique a été déjà saisi de ces nouvelles révélations par la *Revue des sciences religieuses* (juillet 1929, p. 342), l'*Ami du clergé* (25 juillet, p. 477), *La Croix* (18 juillet et 8 août), la *Revue apologétique* (1er octobre).

1. De fait, la suite n'a pas tardé. Voir *L'œuvre théologique pseudonyme de M. l'abbé J. Turmel*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 165-182 et *à suivre*.

2. *Ibid.*, p. 60. Voir en appendice (p. 561-564) l'état précis des publications pseudonymes qu'on a pu attribuer à M. Turmel. Rien ne saurait mieux montrer l'ampleur du phénomène et l'opportunité de la réaction.

CHAPITRE III

EXPLOITATION POLÉMIQUE DU MODERNISME

Même si parfois il s'y mêlait un peu trop d'humanité, les controverses dont il a été jusqu'ici question gardaient une allure doctrinale qui leur mérite l'attention et le respect. Dans tous les ordres de réalités, n'est-il pas inévitable pourtant que les grands tourbillons soulèvent un peu d'écume? Pour être complets, il nous faut maintenant descendre sur ce plan inférieur où l'antimodernisme ne relève plus que de la surenchère ou de la passion.

I

Quelle que fût l'ampleur du modernisme dénoncé par l'Église, elle ne suffisait pas au zèle de certains polémistes, qui, trouvant la mine bonne à exploiter, l'enrichirent à l'envi de nouveaux filons. Ce travail se produisit tout d'abord en largeur. Il sembla que la galerie ouverte par l'encyclique pouvait et devait s'étendre aisément au moyen de nouvelles prospections.

Une des premières trouvailles fut celle du « modernisme ascétique ». Elle permit à la *Civiltà cattolica* d'introduire dans le commentaire de l'encyclique *Pascendi* un chapitre sur les idées mystiques développées par *Il Santo*. Du modernisme théologique celui-ci serait *una mera applicazione o immediata conseguenza* [1]. Léon XIII l'aurait déjà condamné sous le nom d'américanisme, et c'est sans doute ce qui avait permis à son successeur de ne pas en parler. De même chez nous, l'*Ami du clergé* découvrait les applications du moder-

1. Voir 1908, t. II, p. 385-402.

nisme à la morale et à l'ascétisme [1], en attendant l'opuscule postérieur de Mgr Chollet [2].

Entre temps, la *Corrispondenza romana* appliquait le terme de « modernisme éthique ou moral » à la propagande faite par certains pédagogues en vue d'une éducation méthodique de la pureté [3]. Quoi qu'il en soit de cette doctrine et de celles qui ont trait à la spiritualité, il est significatif qu'on ait voulu étendre jusqu'à elles le terme « modernisme » que le pape réservait à un tout autre objet.

Avec la vie intérieure des catholiques, comment le modernisme n'aurait-il pas aussi contaminé leur activité politique et sociale? Le mouvement démocratique avait été une des formes les plus saillantes du « modernisme » en Italie. En France, l'action des prêtres et laïques démocrates ne paraissait pas moins suspecte aux clans conservateurs : la condamnation du modernisme mit aux mains de leurs adversaires une arme dont ils ne se privèrent pas.

C'est ainsi que dom Besse, dans la *Gazette de France* du 9 décembre 1907 et du 7 mars 1908, s'empressait d'appliquer à la démocratie l'encyclique pontificale qui n'en disait mot. H. Delassus se livrait à la même exégèse dans la *Semaine religieuse* de Cambrai (octobre-décembre 1907) [4]. Au « modernisme sous forme sociale » le P. de la Taille joignait dès lors le « modernisme juridique » [5]. Et ces généralisations diversement abusives passaient pour des conséquences ou des commentaires de l'enseignement officiel. « On sait du reste, assurait un des organes de la *Corrispondenza romana*, que, depuis l'encyclique *Pascendi*, le modernisme s'est jeté sur le terrain social, politique et économique [6]. » Comment les catholiques loyaux n'auraient-ils pas eu le devoir de l'y pourchasser?

Deux publicistes français s'illustrèrent dans ce genre. Entreprenant, fécond et passionné comme un journaliste

1. N° du 9 juillet 1908, t. XXX, p. 632-635.
2. *L'ascétique moderniste*, Paris, 1913.
3. Voir A. Houtin, p. 303.
4. Quelques citations dans A. Houtin, p. 290. Cf. Th. Delmont, p. 165-172.
5. *Études*, 1907, t. CXIII, p. 664.
6. *Cahiers contemporains*, n. 14.

de race, l'ancien jésuite Emmanuel Barbier, outre plusieurs brochures polémiques sur « les idées », « les erreurs » et « la décadence » du *Sillon*, publiait successivement deux ouvrages de portée plus générale : *Le progrès du libéralisme catholique en France sous le pape Léon XIII* [1], puis *Les démocrates chrétiens et le modernisme* [2], dont le titre marquait suffisamment l'intention de donner à de vieilles querelles une couleur d'actualité. Plus doctoral, J. Fontaine consommait son œuvre polémique par deux puissants in-8° : d'abord *Le modernisme sociologique* (1909), où l'on avait la surprise de rencontrer, avec les griefs de l'auteur contre les *Semaines sociales* et « l'esprit pseudo-démocratique » dont elles s'inspirent, ses réflexions sur l'affaire Herzog-Dupin et les derniers livres de M. Loisy; puis *Le modernisme social* (1911), dont le *Sillon* fournissait les matériaux, mais qui se terminait par le commentaire, assez imprévu à cette place, des six premières propositions du décret *Lamentabili* [3]. Il ne restait plus à l'auteur qu'à couronner son œuvre en dressant *La synthèse du modernisme* (1912), qui est surtout une analyse de ses ouvrages antérieurs. Dans la suite, un nouvel élargissement rendit le modernisme synonyme, sous sa plume, de cette « laïcité » agressive qui est la tare des États modernes [4].

Ce genre de polémiques n'était pas propre à la France. En Allemagne également, il fut parfois question de « modernisme politico-social » à propos des controverses engagées sur la confessionnalité des œuvres ouvrières [5], et l'indépendance affichée par le Centre fut donnée comme un signe de « modernisme politique » [6].

Sur ces entrefaites, Pie X prononçait la condamnation du *Sillon* (25 août 1910). Il n'en fallut pas davantage pour

1. « Histoire documentaire » en deux énormes volumes, Paris, 1907, qui eut bientôt les honneurs de l'*Index* (25 mai 1908).

2. « Histoire documentaire », Paris, 1908.

3. De cet *opus tumultuarium* B. Gaudeau se fit, naturellement, le chaleureux défenseur : le « modernisme social » eut sa chronique permanente dans la *Foi catholique* tout le long des années 1912-1913.

4. *Foi catholique*, 1914, t. XIII, p. 305-342.

5. Voir *Neue Jahrhundert*, 1909, t. I, p. 294-295.

6. *Ibid.*, 1912, t. IV, p. 329; 1914, t. VI, p. 186.

donner consistance au « modernisme sociologique ». Dès le mois de mars, la *Revue moderniste internationale* avait cru pouvoir donner à la future encyclique ce titre à la mode[1]; et cette désignation est encore retenue par divers auteurs[2], de même que celle de « modernisme social »[3], bien que le pape ne s'en fût pas servi. C'est depuis lors surtout que ce qualificatif est passé dans le vocabulaire usuel de l'*Action Française*, dont les rédacteurs aimaient l'infliger à leurs adversaires, jusqu'au jour où ils devaient eux-mêmes se mettre dans le cas de le mériter[4].

Avec moins de succès, le P. Weiss s'appliquait à réaliser, outre-Rhin, une semblable extension du modernisme dans l'ordre spéculatif, de manière à comprendre sous ce nom la somme de toutes les erreurs modernes, en politique aussi bien qu'en philosophie[5]. Plus pratique, l'évêque de Genève-Lausanne, dans son mandement pour le carême de 1910, se contentait d'ajouter au « modernisme doctrinal » le « modernisme d'action », qui tend à séculariser la vie religieuse et morale des fidèles au détriment du surnaturel.

Tandis que la France créait le modernisme sociologique et ses variétés, l'Allemagne donnait le jour au modernisme littéraire.

Ce terme y est né au cours des polémiques violentes qui mirent aux prises, surtout vers les années 1908-1909, l'équipe

1. Voir 1910, t. I, p. 106.
2. Par exemple, A. Houtin, p. 289.
3. A. Loisy, *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1914, nouv. sér., t. V, p. 505; M.-D. Petre, *Modernism*, p. 66; Th. Engert, art. *Modernismus*, dans *Realencyklopädie*, t. XXIV, p. 173.
4. Voir M.-V. Bernadot et Ét. Lajeunie, dans le volume collectif *Pourquoi Rome a parlé*, Paris, 1927, p. 110. Cf. D. Lallement, *ibid.*, p. 244.
5. Ses articles sont réunis dans *Lebens-und Gewissensfragen der Gegenwart*, Fribourg-en-Br., 1911, t. I, p. VI-XII, 521-548. C'est dans ce sens que, naguère encore, était conçu chez nous l'opuscule anonyme *La doctrine morale, juridique et sociale de l'Église en face du modernisme* (Lille, 1926), où, après avoir compilé à ses fins toutes sortes de documents ecclésiastiques, l'auteur conclut (p. 231) : « 163 propositions déduites des principes premiers du modernisme avaient donc déjà été proscrites à des titres divers, et les plus importantes à plusieurs reprises par l'Église. » Parmi ces « propositions », il en est qui visent le syndicalisme, la propriété, le féminisme, la séparation, la neutralité scolaire, voire même l'Y. M. C. A.

libérale du *Hochland* et le jeune groupe conservateur du *Gral* [1]. L'animateur de celui-ci, R. von Kralik, parlait volontiers de « modernisme culturel » et ne manquait pas de le faire tomber sous les coups de l'encyclique [2]. Il y eut des réclamations contre ce détournement d'un terme théologique [3], tellement que l'auteur, tout en maintenant son droit, se déclarait prêt à y renoncer pour abriter désormais ses critiques sous le terme de « modisme » [4]. Malgré ce désistement de son principal inventeur, l'expression « modernisme littéraire » était trop conforme aux courants de l'heure pour ne pas survivre [5].

Il était réservé à l'illustre démocrate suisse Gaspard Decurtins d'intéresser l'Église entière à ces querelles locales. De bonne heure, pour sauver de toute compromission l'action sociale dont il était l'apôtre, il avait pris parti contre le *Reformkatholizismus* [6]. Plus tard, il lui parut bon de prémunir les catholiques contre le danger du modernisme littéraire [7]. L'auteur ne cachait pas sa méthode de majoration.

J'ai pris la plume, parce que j'ai vu qu'on voulait limiter le modernisme à la théologie... N'attribuer au modernisme que la portée d'une hérésie théologique serait une méprise... Le modernisme, comme la libre pensée, embrasse tout le domaine de la

1. Voir J. Schnitzer, p. 142, 145-146.

2. *Die katholische Literaturbewegung der Gegenwart*, Ratisbonne, 1909, p. 97, 102-105.

3. Voir notamment J. Froberger, *Weltanschauung und Literatur*, Trèves, 1910, p. 148-150.

4. *Ein Jahr katholischer Literaturbewegung*, Ratisbonne, 1910, p. 67-69, 144-145.

5. Voir A. Treu, dans *Revue moderniste internationale*, 1910, t. I, p. 60-63. Dès le 18 avril 1910, la *Corrispondenza romana* avait un article sur « le modernisme en littérature ». Elle récidivait l'année suivante (1911, n° 102) et dénonçait expressément le *Hochland* comme « un des centres du modernisme littéraire et non littéraire. » Cf. J. Schnitzer, p. 149-150.

6. Voir sa « lettre à un ami », du 26 mai 1907, traduite en français l'année suivante : *Réforme sociale chrétienne et réformisme catholique*, Paris, 1908.

7. Lettres à « un jeune ami », dans *Monatschrift für christ. Sozialreform*, décembre 1909 et juillet 1910. Tandis que le texte original était chaque fois édité en brochure (Bâle, 1909 et 1910), la première fut traduite en français dans la *Liberté* de Fribourg (25 décembre 1909). Les deux réunies formèrent un fascicule des *Cahiers contemporains* (Rome, 1910).

vie intellectuelle... Le terrain théologique s'étant dérobé sous lui, il en a cherché un autre... : celui de l'art et de la littérature. Il y a pris vigoureusement pied... Bien loin que nous en soyons aux dernières passes d'armes avec le modernisme, la bataille ne fait que commencer... Une chose certaine, c'est que le modernisme a pour but, comme son devancier [le rationalisme du XVIIIe siècle], de saper par la base tous les principes de la vie et de la civilisation catholique.

Or l'auteur, dont la thèse avait déjà recueilli l'approbation des évêques de Coire et de Genève-Lausanne [1], ne tardait pas à recevoir les éloges les plus formels de Pie X (15 septembre 1910). « Depuis longtemps, lui déclarait le pape, nous remarquions, entre les diverses formes sous lesquelles se cache et agit le modernisme, celle de la composition littéraire : roman, nouvelle ou essai critique. » Celle-ci constituait même « le plus dangereux des moyens » au service de l'erreur, « parce que le mieux déguisé et le plus facile à répandre. » En conséquence, l'auteur était félicité pour sa courageuse et bienfaisante initiative [2]. Munies de cet auguste patronage, les deux lettres de G. Decurtins furent publiées en France [3] et glosées par un grand article de la *Civiltà cattolica* [4], en attendant d'être traduites en italien (Rome, 1911), avec une préface de circonstance, par E. Lari.

Avec ce bref pontifical, l'élargissement du modernisme semblait recevoir la consécration de l'autorité. Tant et si bien qu'un honorable théologien suisse, le Dr A. Gisler, devenait suspect à la *Corrispondenza romana* pour avoir défini le modernisme au sens strictement théologique de l'encyclique *Pascendi*, au lieu d'y voir « l'emprise de l'esprit moderne parmi les catholiques aux frais du catholicisme intégral [5]. » Depuis lors, le mouvement n'a fait que se continuer et il n'est pas rare de retrouver le « modernisme », dans

1. Mandements pour le carême de 1910. Cf. R. von Kralik, *Ein Jahr kath. Literaturbewegung*, p. 187, 203-205.

2. Texte dans A. Vermeersch, p. 87-89; trad. fr. dans A. Houtin, p. 309-311.

3. *Questions actuelles*, 1er et 8 octobre 1910, t. CVIII, p. 244-254, 271-287.

4. *Il modernismo letterario*, 15 octobre 1910, t. IV, p. 129-145.

5. Sur cet incident, voir *Neue Jahrhundert*, 1912, t. IV, p. 583-584.

les documents émanés du Saint-Siège, comme une sorte de type général pour désigner diverses erreurs, anciennes ou nouvelles, fort éloignées, en tout cas, de sa première acception [1].

En même temps qu'il se développait ainsi en étendue, le modernisme se creusait en profondeur. Dans les derniers mois de 1908, l'organe éphémère du modernisme romain, *Nova et vetera*, distinguait assez exactement les effectifs de la secte en « modernistes » et « semi-modernistes » [2]. On imagine sans peine que les *zelanti* ne devaient pas laisser perdre les ressources que leur offrait ce succédané aux formes ondoyantes et, par conséquent, d'autant plus favorables à l'exercice de leur vigilance toujours en éveil.

Le modernisme, ce monstre aux sept têtes et aux dix cornes, a enfanté le semi-modernisme, plus répandu, plus rusé et plus pernicieux que son père, à tel point qu'il s'est infiltré et qu'il a pris pied là où, il y a peu d'années, personne n'aurait jamais imaginé qu'il pût le faire [3].

Et le polémiste français qui la recueillit d'ajouter en son propre nom combien cette expression lui paraissait heureuse pour désigner l'état d'esprit malheureusement si commun aujourd'hui, même dans une partie du clergé, de ceux qui, tout en repoussant dans sa forme complète et brutale le modernisme doctrinal ou réformateur, persistent, tantôt par un langage ouvert, plus souvent encore par des cheminements cachés, à faire céder les principes et les droits du catholicisme aux intérêts de cette complète réconciliation de l'Église avec le siècle... dont l'hérésie moderniste n'est que l'audacieuse systématisation [4].

1. C'est ainsi que, pour flétrir la crise actuelle des idées en matière de morale, soit privée, soit publique, Pie XI a parlé de *genus quoddam modernismi moralis, juridici ac socialis*. Encyclique *Ubi arcano Dei* (23 décembre 1922), dans *Acta Apost. Sedis*, 1922, t. XIV, p. 696, commentée par Y. de la Brière, dans *Études*, 1923, t. CLXXIV, p. 363-365. Tout récemment encore, le pape condamnait dans l'*Action Française* « une particulière espèce de modernisme politique, doctrinaire et pratique. » Lettre au cardinal Andrieu, en date du 5 janvier 1927. On ne confondra pas pour autant cette survivance purement littéraire, que corrigent, au demeurant, de significatives nuances, avec les extensions abusives commises par les polémistes de jadis.

2. Cité dans E. Buonaiuti, p. 126.

3. *Unità cattolica* de Florence, 1er novembre 1908.

4. Th. Delmont, p. 49.

Mais la polémique antimoderniste avait encore à sa disposition une catégorie plus subtile, où la grande erreur du jour devenait moins une doctrine qu'une psychologie. « Le modernisme a été vaincu par Pie X, affirmait la *Corrispondenza romana;* mais c'est le modernisme organisé, doctrinal. Reste l'*état d'âme moderniste* — souligné par l'auteur — les modernisants... [1] » Dans un concept aux mailles aussi élastiques quel adversaire ne pouvait entrer?

L'histoire devait montrer que ces semences du premier jour ne furent pas perdues. Mgr Fuzet, archevêque de Rouen [2], n'a-t-il pas prononcé le grand mot de « modernisants » contre les adversaires des traditions provençales? Le P. Billot, alors cardinal [3], n'a-t-il pas cru devoir dénoncer une école de « théologie historique modernisante », non sans y loger, par voie de nettes allusions, deux au moins de nos théologiens? Quand les princes de l'Église ont recours à ces procédés polémiques, on peut présumer ce qu'il en fut des autres, chez qui le souci de leur rang ne refrénait pas au même degré la violence de leurs impulsions.

II

Pour l'extermination du modernisme, tout comme pour sa propagande, les livres ne suffisaient pas : il fallait à cette grosse artillerie l'appoint de pièces plus légères pour faire au jour le jour le coup de feu. Le besoin créa les organes.

Étant donné le caractère politique et populaire du modernisme italien, une presse du même genre lui fut opposée un peu partout, qui dénonçait à tour de bras les démocrates et la démocratie, non sans étendre, au besoin, sa juridiction sur le domaine doctrinal. L'*Unità cattolica* de Florence est un des journaux de cette école, qui ont atteint la plus grande célébrité et fini par jouer, dans certaines circonstances, un rôle important. N'est-ce pas dans ses colonnes que parurent les *Appunti sereni* du P. T. Bottagisio (août-septembre

1. Sur cette citation aux vastes et souples perspectives se terminait (p. 535-536) l'ouvrage de Th. Delmont.

2. Lettre à Mgr Guillibert, dans la *Semaine religieuse de Fréjus*, 30 mars 1912.

3. *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 3-12.

1911), qui furent le premier assaut public, bientôt victorieux, contre L. Duchesne et son *Histoire ancienne de l'Église*? Des feuilles semblables menèrent le bon combat dans les principales villes d'Italie [1].

Chez nous, au contraire, la forme plutôt savante qu'avait prise le modernisme demandait à ses adversaires de se poser en docteurs. Deux périodiques de bataille furent créés à cette fin, la même année 1908 : la *Foi catholique*, dirigée par l'ancien jésuite Bernard Gaudeau, avec la collaboration assidue de J. Fontaine, et soutenue d'une *Unio pro fide;* la *Critique du libéralisme*, où Em. Barbier continuait en la monnayant l'œuvre amorcée par ses volumes. Comme son titre l'indique, celle-ci embrassait un domaine beaucoup plus vaste, qui allait de la théologie aux doctrines et œuvres sociales, tandis que celle-là quittait rarement l'ordre de la spéculation. Les deux ne furent guère d'ailleurs qu'une entreprise de réaction pour les idées et, la dernière surtout, de dénigrement systématique pour les personnes [2]. Pour opposer au « modernisme » un programme positif, on s'y réclamait de l' « intégrisme », nouvelle forme d'orthodoxie dont les limites s'étendaient aussi loin que les préjugés de ses créateurs.

A cette campagne, qui coïncidait à point nommé avec ses préventions politiques, l'*Action Française* prêtait l'appui de son autorité déjà considérable et de ses polémiques incisives, où le scrupule n'entra jamais que pour une faible part, mais qui n'en faisaient pas moins la grande opinion. « L'encyclique nous servait, » a déclaré sans ambages un de ses anciens dirigeants [3]. Réuni à la *Vérité française*, le vieil *Univers* s'efforçait en vain de chercher dans l'intégrisme un regain de vie et, soit par conviction, soit par entraî-

1. Énumération dans P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 46 et 224.

2. Par suite de je ne sais quelles inductions, qui flattaient ses préjugés sectaires, le *Neue Jahrhundert* (voir 1913, t. v, p. 67) persistait à tenir les deux polémistes pour des « jésuites secrets » travaillant au compte de la Compagnie, alors qu'ils étaient l'un et l'autre notoirement sortis de ses cadres, et s'efforçaient d'en donner la preuve en lui témoignant tout autre chose que des aménités.

3. L. Dimier, *Vingt ans d'Action Française*, Paris, 1926, p. 77.

nement, de nombreux journaux de province emboîtaient le pas [1].

Sur le même plan, mais à un degré notablement inférieur, devait se placer un peu plus tard la *Vigie*. Cette petite feuille hebdomadaire, fondée le 5 décembre 1912, était alimentée, sous le nom de « Roger Duguet », par un prêtre du diocèse de Troyes, M. Paul Boulin, auteur de romans scabreux, qui s'y faisait, suivant de semblables méthodes, le censeur des publications catholiques et le fourrier de l'intégrisme. Avec lui l'antimodernisme avait son *condottiere*.

Les pays voisins connaissaient également une presse du même esprit, qui, avec plus ou moins d'éclat, s'attelait à la même besogne de diffamation et de surenchère. C'était, à Gand, la *Correspondance catholique;* à Trèves, les *Petrusblätter;* à Francfort, la *Kölner Korrespondenz;* en Silésie, *Das katholische Deutschland* du curé Nieborowski ; en Autriche, l'*Oesterreichische Sonntagsblatt.*

Entre ces diverses feuilles de guerre et leurs émules françaises, on pressentait dès l'époque une mystérieuse « organisation », dont les fils se nouaient à Rome même, aux bureaux de la *Corrispondenza romana* et de ses divers succédanés [2]. On devait apprendre dans la suite [3] qu'il s'agissait d'une véritable association secrète, dénommée *Sodalitium pianum* — ou, par abréviation, *S. P.*, cryptographiquement transformé en *la Sapinière* — qui, depuis 1910, s'était constituée en marge de la hiérarchie, bien que sous les auspices de la Curie et avec les encouragements du pape [4], pour assurer un concert actif, sous prétexte de défendre la foi, entre les pamphlétaires et délateurs de tous les pays [5].

1. Nicolas Fontaine, *Saint-Siège, « Action française » et « catholiques intégraux »*, p. 19-36.

2. Voir *Neue Jahrhundert*, 1913, t. v, p. 66-69, 78-91 ; 1914, t. vi, p. 294-295.

3. Nic. Fontaine, *op. cit.*, p. 138-153.

4. Une revue italienne, *Fede e Razione*, de Fiesole, a publié naguère le texte des lettres que le *Sodalitium* reçut tous les ans de Pie X à partir de juillet 1911. Elles sont reproduites dans le *Mouvement*, novembre 1928, p. 133-134, d'après la *Revue intern. des sociétés secrètes* (août 1928).

5. On a pu l'assimiler à « une sorte de Comité du Salut public,

Chacune à sa façon et dans son milieu, ces diverses officines travaillaient à cette épuration de l'Église dont les spéculatifs, qui d'ailleurs ne dédaignaient pas d'y prêter main forte, avaient tracé le plan. L'opération fut conduite avec une incontestable vigueur; mais la question est de savoir, quoi qu'il en soit des intentions, si l'esprit de l'Église y tint la même place que le sectarisme et le parti pris.

III

Tout le monde aujourd'hui s'accorde à reconnaître les méfaits de ces déplorables polémiques. Nul ne les a résumés avec plus de justesse tout à la fois et de modération que M. Mourret.

Malheureusement certains polémistes, défenseurs outranciers de l'orthodoxie, dont la critique n'égalait pas le zèle, donnaient parfois à ces révoltés l'occasion d'un triomphe facile. Soit par des insinuations vulgaires touchant les intentions de ceux qui, en matière de libre controverse, ne partageaient pas leurs vues, soit par d'incompétentes appréciations portées sur des écrits dont le dessein ou la méthode leur échappait, ils en étaient venus à voir et à dénoncer le modernisme à peu près partout. Dépassant les intentions du souverain pontife, ils avaient semé, dans une grande partie du public catholique, un esprit général de suspicion dont beaucoup d'écrivains, de prêtres, de catholiques sincères eurent grandement à souffrir [1].

En même temps et plus encore que les individus, on y visait à démonétiser les groupes. Chez les hommes d'action, le *Sillon* une fois disparu, l'*Association catholique de la jeunesse française*, les *Semaines sociales* étaient le point de mire d'attaques persistantes. Parmi les intellectuels, on s'en prenait aux Instituts catholiques, à l'un ou l'autre des organes religieux les mieux accrédités. A ce double point de vue, étant donné que les deux principaux docteurs de l'intégrisme français étaient des jésuites sécularisés, la

P. Sabatier, *L'orientation religieuse de la France actuelle*, p. 194. Déchue depuis 1914, la ligue fut officiellement supprimée par Benoît XV en 1921.

1 *Loc. cit.*, p. 603-604.

Compagnie de Jésus recevait dans leurs censures la part du lion. Em. Barbier surtout semblait s'être donné le mandat spécial de surveiller les moindres affleurements de « libéralisme », dans les œuvres sociales ou les publications théologiques de ses anciens confrères [1].

La hiérarchie elle-même ne fut pas toujours épargnée. A la date du 11 avril 1908, le correspondant romain du *Journal des Débats* signalait « une petite revue religieuse », publiée en Toscane, la *Penna azzurra* (*Plume d'azur*), « qui, sous ce nom poétique, faisait une guerre acharnée au modernisme » et « la poussait au point d'attaquer, ouvertement et sans ménagements, des évêques et de nombreux personnages ecclésiastiques ou laïques, qu'elle déclarait entachés » de cette erreur. Inutile de dire qu'en Italie et ailleurs d'autres avaient l'art d'atteindre la même fin, par des moyens d'autant plus sûrs qu'ils étaient moins grossiers.

Avec les personnes, la doctrine finissait par être en jeu. Sous prétexte de ne pas biaiser avec les exigences de la foi, on arrivait à supprimer toute liberté d'opinion et jusqu'aux plus légitimes divergences entre écoles catholiques. Dans l'ordre disciplinaire, l'intégrisme signifiait l'absorption pratique de tous les pouvoirs dans la papauté. Pour mieux asseoir le règne exclusif des « directions romaines », les plus purs n'avaient-ils pas découvert une nouvelle hérésie, par eux baptisée sous le nom d' « épiscopalisme »?

Si quelques théologiens attentifs prenaient seuls garde aux exagérations doctrinales dont l'intégrisme était le prétexte, il est aisé de comprendre, en revanche, tout ce que ces dénonciations à jet continu provoquaient, dans l'opinion moyenne, de trouble et d'énervement. Laissons à des témoins, qui furent aussi parfois des victimes, le soin de caractériser cette période pénible.

De tout ce qui a été tenté dans notre pays depuis vingt ans pour défendre la religion contre ses ennemis sur le terrain religieux, social, politique, de tous ceux qui ont tâché, sous deux

1. La situation n'était pas meilleure outre-monts. Auprès de quelques intégristes italiens, la *Civiltà cattolica* elle-même ne parut-elle pas suspecte de modernisme? Voir *Chronik der christ. Welt*, 1908, t. XVIII, p. 524.

pontificats différents, de suivre avec une adhésion filiale les directions romaines, rien ni personne n'est épargné... Quelle pitié de voir ravaler ainsi à des questions de personnes les questions doctrinales de la plus haute gravité!... Chaque semaine, le lecteur attend avec impatience son numéro, en se disant : A qui le tour?... Aujourd'hui, c'est une revue dont on épluche la couverture. Demain, c'est une Congrégation, puis c'est une notabilité catholique; il y a des parlementaires, des théologiens, des prédicateurs, des professeurs de faculté, des *Semaines religieuses*, derrière lesquelles se profile la silhouette de hauts dignitaires ecclésiastiques... Tel moderniste authentique a, un beau matin, la surprise de se trouver côte à côte avec un de ses plus redoutables adversaires, qui, pour s'être souvenu de la courtoisie française dans ses polémiques, est rangé désormais, à tout le moins, parmi les modernisants.

On devine la confusion qui en résulte dans l'esprit du public. Comment s'y reconnaîtrait-il quand, chaque semaine, on lui montre parmi les loups ceux qu'il avait pris l'habitude de voir parmi les bergers?... Nous le disons avec douleur, c'est la campagne même contre les erreurs modernes, la campagne recommandée par le pape, qui est déconsidérée. On la réduit souvent à n'être plus, devant le public, qu'une campagne de parti [1].

La situation en vint, de bonne heure, à un point tel que les journaux qui n'avaient pas perdu tout sens de la justice et de la mesure durent protester [2]. Quelques évêques élevèrent hautement la voix, notamment le cardinal Ferrari, qui écrivait, dans son mandement pour le carême de 1908 :

Il est triste que quelques-uns, même publiquement,... en arrivent à des excès tendant à faire voir le « modernisme » presque partout, à jeter tout au moins le soupçon de « modernisme » sur des gens qui en sont bien éloignés [3].

Dans la suite, cette attitude valut à l'archevêque de Milan d'être attaqué par les *zelanti*, dont le prélat Scotton, qui le dénonçait, dans la *Riscossa*, comme fauteur de modernisme

1. Déclaration collective des *Études*, 5 janvier 1914, t. CXXXVIII, p. 6, 9-10.

2. Voir la *Croix* de 21 novembre 1907, citée dans *Revue du clergé fr.*, 1907, t. LII, p. 587-588.

3. Reproduit dans *Revue du clergé fr.*, 1908, t. LIV, p. 126. Voir encore *ibid.*, p. 382, les paroles analogues de Mgr Cazzani, évêque de Césène. On trouve également la page du cardinal Ferrari dans Th. Delmont. p. 4-5.

dans son diocèse. Attaque assez grave pour que le cardinal écrivît un mandement afin de se défendre (janvier 1911), et que l'épiscopat de la province crût devoir couvrir son métropolitain par une adresse publiée dans le *Corriere della sera* (2 mars).

Il y eut même des censures directes. La *Penna azzurra* se vit condamner par le cardinal Maffi, archevêque de Pise. Chez nous, Mgr Chapon, évêque de Nice, interdit dans son diocèse la *Critique du libéralisme* (22 décembre 1911). Mesure qui aurait recueilli l'approbation d'une trentaine d'évêques et qui n'en fut pas moins rapportée, le 27 février 1912, sur une instance canonique d'Em. Barbier en cour de Rome. L'intégrisme semblait rendre intangibles ses promoteurs.

Cependant les polémiques ne faisaient que s'envenimer avec le temps. Les tenants de l'action sociale chrétienne devaient se disculper de tendances hétérodoxes [1]. Quelques temps après, les jésuites, que la *Critique du libéralisme* poursuivait avec une particulière âpreté, faisaient entendre à leur tour, au nom tout à la fois des apôtres et des théologiens, la solennelle protestation dont on vient de lire quelques morceaux [2]. L'autorité morale de la Compagnie donnait à cette pièce une particulière importance. On le vit bien aux efforts que déployèrent les auteurs visés pour parer le coup.

La contre-attaque ne se fit pas attendre. Polémiste retors, Em. Barbier essayait de retourner contre ses accusateurs le titre même de leur réquisitoire [3]. B. Gaudeau prenait l'offensive contre la Compagnie [4], pour reprocher à ses théologiens les plus cotés leur carence ou leur mollesse, dans la lutte contre le modernisme. Le procès des *Études* y était instruit en bonne et due forme, avec de violentes personna-

1. Voir Ch. Antoine, *Modernisme et catholicisme social*, dans l'*Univers* du 9 janvier 1909, reproduit par la *Revue du clergé français*, le 1er février suivant, t. LVII, p. 364-367; F. Dubois, *Autour du modernisme social*, *ibid.*, 15 juin 1912, t. LXX, p. 702-710.

2. *Critiques négatives et tâches nécessaires*, dans *Études*, *loc. cit.*, p. 5-25.

3. *Critiques nécessaires et tâches négatives*, dans *Critique du libéralisme*, 1er février et 1er mars 1914.

4. *Foi catholique*, 25 mars 1914, t. XIII, p. 243-284.

lités à l'appui : pour avoir usé de quelques ménagements, L. de Grandmaison et M. Lebreton étaient incriminés de timidités coupables; le P. d'Alès se voyait accusé de « libéralisme modernisant ». Aussi J. Brucker estima-t-il nécessaire de riposter par une apologie en règle [1]. Les meneurs de l'antimodernisme avaient beau plastronner ou risquer de nouvelles menaces : leur pseudo-magistère n'en était pas moins ébranlé.

A l'étranger, la réaction s'était produite plus tôt. En Allemagne, sans parler de la *Kölnische Volkszeitung*, qui, sous la direction du Dr H. Cardauns, menait une lutte ardente contre les « mouchards du modernisme », les *Historisch-politische Blätter*, qui témoignaient à l'intégrisme une indulgence proche de la faveur [2], croyaient cependant devoir rappeler l'adage : *In omnibus caritas* [3]. Moins engagées dans la lutte, les *Stimmen aus Maria-Laach* allaient bientôt publier un article, du P. Lippert, qui dénonçait la « chasse aux hérésies » comme un des épiphénomènes les plus fâcheux de la lutte du pape contre le modernisme et rappelait, en outre la lourde responsabilité des conseillers de Pie X [4], en attendant d'appuyer avec énergie le manifeste des *Études* contre l'intégrisme [5]. La *Civiltà*, elle-aussi, avait enregistré en les approuvant les plaintes formulées contre les « intégraux » par le prince de Löwenstein au congrès de Metz [6]. Ce qui lui valut d'être rappelée à l'ordre par Em. Barbier, dans la *Critique du libéralisme* du 1er octobre suivant.

Si ces protestations soulageaient la conscience catholique, elles ne supprimaient pas les foyers d'agitation et les auraient plutôt entretenus. La mort de Pie X allait arrêter net ce déchaînement. Un de nos évêques tout au moins, Mgr Mignot, attira l'attention du nouveau pape sur le profond malaise que ces méthodes agressives et ces affecta-

1. *Les « Études » contre le modernisme*, in-8o de 23 p., encarté avec une pagination spéciale dans le t. CXXXIX de la collection.

2. Voir1910, t. CXLV, p. 403-426, 617-634, 817-836, 879-903.

3. *Ibid.*, t. CXLVI, p. 139-142.

4. Voir 1913, t. LXXXV, p. 358-362.

5. T. LXXXVII, 1914, p. 249-258.

6. No du 28 août 1913, t. III, p. 612. Cf. p. 737-738.

tions d' « intégrisme » faisaient peser sur l'Église de France[1]. D'autres voix sans doute se firent entendre dans le même sens. En tout cas, cette littérature de combat ne survécut pas à l'explosion de la guerre et aux fermes déclarations contenues dans la première encyclique de Benoît XV[2].

Tous les temps et tous les régimes ont connu ces procédés d'exploitation, où l'on ne peut s'empêcher de sentir, avec beaucoup de parti pris, les sourdes poussées de la rancune ou de l'intérêt. On ne doit pas plus imputer à Pie X les excès des folliculaires intégristes que rendre Léon XIII responsable de l'usage indiscret, sinon odieux, que certains « ralliés » de l'époque firent de ses directions contre les « réfractaires » ou prétendus tels[3].

Il n'en est pas moins certain, au regard de l'histoire, que le plus clair profit de ces campagnes, qui ne firent jamais aucun mal aux modernistes réels, fut d'affoler l'opinion catholique et parfois même la hiérarchie par le spectre de périls imaginaires, de porter l'esprit aux extrêmes, de jeter, en définitive, la suspicion sur les plus loyaux serviteurs de l'Église et par là de rendre plus dure l'œuvre, déjà malaisée, de ceux qui s'appliquaient à combattre utilement le modernisme sur son véritable terrain.

1. Mémoire au cardinal Ferrata (octobre 1914), publié dans le *Mouvement* (mai 1924), depuis édité en brochure (Paris, s. d.) aux bureaux de cette revue et reproduit dans Nic. Fontaine, *op. cit.*, p. 119-137.

2. « Nous devons nous efforcer absolument de faire cesser entre catholiques les dissensions et les discordes... Quiconque n'a pas autorité se gardera de se poser en maître dans l'Église, soit dans des livres ou des journaux, soit dans des discours... Que chacun défende librement, mais modestement, son opinion; qu'il ne pense pas lui être permis, à l'égard de ceux qui tiennent l'opinion contraire, de les accuser de foi suspecte et d'indiscipline. Nous voulons encore que les nôtres s'abstiennent de ces dénominations qui, récemment, ont commencé à être adoptées pour distinguer les uns des autres des catholiques... L'essence et la nature de la foi catholique résident dans ce fait qu'on ne peut rien lui ajouter, ni rien lui enlever : ou on l'accepte intégralement ou on la rejette intégralement... Il n'est donc besoin d'aucune adjonction pour se déclarer catholique. » Encyclique *Ad beatissimi*, du 1er novembre 1914, traduite dans la *Croix* du 22; texte latin dans *Acta Apost. Sedis*, 1914, t. VI, p. 576-578. Commentaire par Y. de la Brière, dans *Études*, 1915, t. CXLVII, p. 108-121.

3. Avec raison, Miss Petre (*Modernism*, p. 188) se défend de confondre antimodernisme et catholicisme.

CHAPITRE IV

FIN DU MODERNISME

Au milieu de ces luttes, qui pouvaient encore lui donner un semblant de consistance, le modernisme n'en courait pas moins à sa fin, qu'un nouvel acte de l'autorité ecclésiastique ne tarderait pas, du reste, à précipiter.

I

Si l'on n'en jugeait que par ses manifestations littéraires et par les prophéties de ses patrons, le modernisme n'aurait jamais été plus vivace qu'après les diverses mesures doctrinales et disciplinaires qui avaient pour but de l'extirper à fond. Mais ce n'étaient là que des tentatives artificielles, multipliées sans succès, et peut-être sans espoir, en vue de galvaniser du dehors un organisme déjà privé de vie. Un certain nombre d'indices extérieurs permettent aisément de se faire une conviction à cet égard.

Pour la fête du 29 juin 1908, Pie X se fit représenter par le chevalier Bianchi, graveur des Palais apostoliques, terrassant l'hydre du modernisme en face du monde entier. Le pape, en mozette, sur la chaire de Pierre, tient en main un parchemin figurant l'encyclique *Pascendi*. Le geste de sa main indique la condamnation du monstre qui se tord à ses pieds, et cherche à déchirer le parchemin tout en piétinant sur trois livres portant les mots : *Biblia*, *Traditio*, *Scolastica*. Les cinq figures allégoriques des cinq parties du monde entourent le pontife. L'Europe est à genoux, de même que l'Afrique; les trois autres sont debout. L'inscription porte : *Modernismi errore damnato*, avec la date *VI id. sept. MCMVII*, qui est celle de la publication de la mémorable encyclique. Quelques plaisanteries faciles accueil-

lirent ce monument; mais on ne pouvait nier qu'il exprimât une réalité : le triomphe de la papauté aux yeux du monde entier [1].

Comment aurait-il pu en être différemment? Il est concevable que des protestants s'y soient mépris, chez qui les longues débauches du libre examen ont aboli jusqu'au sens d'une tradition positive, et que toutes leurs pentes d'esprit portent à voir partout, parce qu'ils le désirent, le schisme imminent. Mais des catholiques ne pouvaient avoir *a priori* le moindre doute.

Pour qui sait d'expérience la valeur éprouvée de la discipline dans l'Église, une doctrine ou une tendance, dénoncée par son chef suprême comme contraire à la foi, devait perdre aussitôt la plupart de ses adhérents. La forme indéterminée des documents émanés du magistère leur ouvrait ici plus aisément l'accès des intelligences prévenues. D'autre part, cette indétermination ne les empêcherait pas de recevoir en temps et lieu, par la force des choses, les applications individuelles qui obligeraient les dirigeants du modernisme à s'effacer par la soumission, à s'annihiler par le silence ou à se discréditer par la révolte, l'une et l'autre hypothèse dissipant l'illusion, d'où provenait tout leur prestige, que leurs intentions et leurs systèmes étaient loyalement catholiques. Aussitôt désavoué par l'Église qu'il avait l'air de servir, le mouvement moderniste devait être tenu pour avorté.

Facile à prévoir d'avance, la dislocation des effectifs du modernisme fut visible dès le premier jour. Devant les condamnations ecclésiastiques, les adeptes de bonne foi qui constituaient la masse de ses recrues ne tardèrent pas un instant à se ressaisir, et leur conduite fut aussitôt confirmée par l'apostasie de presque tout l'état-major. En sortant de l'Église, MM. A. Loisy en France, S. Minocchi et R. Murri en Italie, Th. Engert et J. Schnitzer en Allemagne, montraient bien qu'ils avaient depuis longtemps cessé de lui appartenir de cœur. À peine leur exemple provoqua-t-il quelques défections à échéance plus ou moins lointaine, mais qui restèrent inconnues des fidèles et ne firent que d'infimes brèches dans les rangs du clergé. Seul, G. Tyrrell

1. A. Houtin, p. 246.

poursuivait la paradoxale tentative de réformer l'Église, en liquidant ses dogmes et reniant les décisions de ses pasteurs. Attitude d'insoumis qui lui enlevait toute emprise sur les vrais croyants et à laquelle, du reste, la mort vint bientôt mettre un terme. De petits groupes clandestins avec leurs pamphlets anonymes ne pouvaient évidemment suppléer à cette carence des chefs.

Aussi les organes de la presse religieuse qui avaient pu accorder leur confiance aux auteurs du modernisme, parce qu'ils les tenaient pour des catholiques sincères, s'empressèrent-ils de rompre avec eux. Les plus compromis, quand ils ne renonçaient pas à la lutte, ne réussissaient pas à la soutenir longtemps. C'est ainsi que, chez nous, *Demain* cessait de paraître dès la publication du décret *Lamentabili*. En Italie, le *Rinnovamento* ne se maintenait que jusqu'à la fin de 1909; *Nova et vetera* n'atteignait pas le quatrième trimestre de l'année 1908 qui avait marqué sa naissance. Les feuilles d'inspiration analogue furent à peine moins éphémères, et la *Revue moderniste internationale*, qui voyait tardivement le jour en 1910, était à bout de souffle au trentième mois de sa carrière. Pour tout arbitre impartial, cet ensemble de signes réunis indiquait une manifeste débâcle, que ni la persistance autour du *Neue Jahrhundert* d'un modernisme fortement nationalisé, ni le succès de scandale fait aux manifestes antipontificaux de la première heure, moins encore l'optimisme imperturbable de P. Sabatier ou les cris d'alarme jetés à tort et à travers par les « intégraux » ne pouvaient dissimuler.

De cet irrémédiable échec les esprits indépendants eurent tout de suite l'impression. Moins de six mois après l'encyclique [1], G. Prezzolini ne cachait pas aux modernistes italiens que leur rôle était terminé. Cruellement il notait (p. 31) que beaucoup de leurs livres et groupes *non devono la propria esistenza che a qualche patrimonio privato, a volontà individuali, a isterismi passegieri, a vocazioni d'un dopo pranzo ozioso*. Noble à son sens était le but et généreux furent ses efforts; mais il faut se rendre à l'évidence.

Tout le monde sait que vous avez perdu... Le pape vous a

1. *Cos'è il modernismo*, Milan, 1908. Opuscule daté du 3 février.

condamnés... ; des mesures d'hygiène intellectuelle et de police séparatiste sont en train de s'appliquer, pour que le clergé catholique reste indemne de la contagion de vos idées. La grande masse des évêques et des prêtres n'a pas de sympathie pour vous, en partie par incapacité de vous comprendre..., en partie par indifférence..., en partie par hostilité... Quant à la foule des fidèles, vous savez mieux que moi qu'elle n'a avec vous aucun contact... Pourquoi vous illusionner? Dans la catholicité romaine, vous avez perdu... Le modernisme est bien mort pour cet organisme religieux qui se nomme le catholicisme romain (p. 36-38, 42).

Chez les intéressés eux-mêmes, on ne put pas longtemps se faire illusion. Un an de lutte n'était pas encore écoulé que le plus militant et le plus tenace d'entre eux, G. Tyrrell écrivait à un confident italien :

Je crains que nous ne soyons obligés de reconnaître que l'intérêt suscité par la nouveauté de l'insurrection moderniste s'est affaibli, et que le public commence par s'en fatiguer quelque peu. Il constate que nous n'avons pas réussi à renverser la papauté, et l'éloignement de la *Parousie* dans l'avenir a refroidi ses ardeurs. Quand je regarde autour de moi, au bout d'un an, ou plutôt au bout de cinq ans, je suis amené à penser que cette vague de résistance moderniste est au bout de ses forces, et a donné tout ce qu'elle pouvait donner pour le moment... Son élan est épuisé et nous avons maintenant besoin d'une période de calme, pour accumuler des énergies en vue d'un plus grand effort à venir.

Bien qu'il se sentît momentanément battu, l'acharné lutteur ne voulait cependant pas abandonner tout espoir. Sans doute, avouait-il avec une méritoire franchise, « il me semble évident que numériquement, financièrement, socialement, politiquement, le modernisme n'est nulle part. » Mais il se consolait en caressant le rêve de sa lointaine reviviscence, dont sa valeur lui donnait l'intime certitude. « Il ne peut compter que sur une supériorité intellectuelle et morale. » Encore cette « supériorité » demande-t-elle, pour apparaître, le facteur du temps, et c'est pourquoi l'auteur en revenait à préconiser les méthodes de lente infiltration qui avaient précédé l'encyclique. « Il nous faut attendre le jour où, grâce à un travail silencieux et secret, nous aurons gagné une bien plus grande proportion de l'armée de l'Église

à la cause de la liberté [1]. » C'était l'aveu de la défaite, à peine pallié par l'espoir d'une problématique revanche.

Un an plus tard, M. Loisy se montrait encore moins optimiste. A propos de l'invitation, faite aux modernistes par M. A. Harnack, de s'adonner à l'histoire des dogmes, il écrivait mélancoliquement : « Louable exhortation, dont l'unique défaut pourrait être de s'adresser à des morts [2]. » En redressant ailleurs la fantastique évaluation de 15000 modernistes dans le clergé français, naïvement étalée par M. Sal. Reinach, l'auteur ajoutait cette réflexion d'actualité :

N'étant ni prophète, ni fils de prophète, je me garderai de préjuger ce que deviendra le modernisme; ce que je crois voir, pour le moment, est qu'il est en pleine déroute et ne me semble même pas difficile à anéantir [3].

C'est pourtant l'heure que choisissait l'ancien lazariste V. Ermoni († 1910) pour entonner les louanges du modernisme et lui garantir de brillantes destinées.

... Les modernistes sont animés des meilleures intentions et ne poursuivent qu'un but éminemment louable. Quelle tâche plus noble et plus capable de tenter une grande âme que celle qui consiste à concilier la religion avec les horizons de la pensée moderne, et à restituer ainsi à l'Église le prestige qu'elle a perdu dans certains milieux?... Il est possible qu'ils se soient trompés; mais il serait à coup sûr injuste de suspecter la pureté de leurs intentions... C'est le souci de l'avenir du christianisme qui a seul guidé le gros des modernistes dans leur entreprise... Ce n'est qu'à la suite de longues et patientes études qu'ils ont souscrit aux conclusions, où l'on a voulu voir un danger pour la foi et une rupture de l'équilibre séculaire... Loin d'être une chevauchée aventureuse, le modernisme est l'aboutissant d'un travail réfléchi et conscient, poursuivi pendant bien des années.

Quoi d'étonnant à ce que le modernisme ainsi entendu lui parût destiné à survivre! Sans doute, «à l'heure actuelle, il traverse une crise aiguë et voit surgir devant lui de nombreux obstacles. » Mais il faut compter aussi avec d'autres éléments.

1. Lettre du 24 août 1908, dans E. Buonaiuti, p. 148-149; en partie seulement dans *G. Tyrrell's letters*, p. 117-118.

2. *Revue critique*, 21 oct. 1909, t. LXVIII, p. 267; reproduit dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1910, nouv. sér., t. I, p. 585.

3. *Revue historique*, novembre 1909, t. CII, p. 307-308.

D'abord on n'arrête presque jamais un mouvement d'idées profond et intense... C'est parce que le modernisme n'est ni une impression fugitive, ni une mode, ni une fantaisie... qu'il présente une solidité exceptionnelle... Il pourra subir des alternatives de succès et de revers, de progression et de régression; mais on ne prévoit pas qu'il disparaisse. Le mouvement moderniste est en second lieu trop avancé... C'est pourquoi rien n'autorise à croire que le modernisme succombera dans la lutte [1].

On voit que le modernisme idyllique de l'auteur n'avait rien de commun, encore qu'il parût le couvrir, avec celui que l'Église avait condamné. Il serait donc contre toute justice de vouloir, comme l'ont fait les annalistes du parti [2], inscrire de ce chef V. Ermoni au nombre des modernistes français. Au demeurant, ne faudrait-il pas savoir quel genre de crédit convient à ces pages, arrachées peut-être à la détresse d'un vieillard? Et qui donc, en dehors des sectaires intéressés à compromettre sa mémoire, est allé seulement les déterrer dans l'obscure feuille qui les avait recueillies? Il est clair, en tout cas, s'il était possible de les prendre au sérieux, que cet étrange certificat d'orthodoxie ne pouvait donner le change sur le passé, ni cet horoscope tardif arrêter ou déguiser la marche fatale des événements.

Depuis que ses principaux chefs avaient été mis hors de combat par la révolte ou la mort, le modernisme pouvait être considéré comme fini. A peine subsistait-il dans quelques petits clans d'obstinés, incapables désormais d'agir sur l'opinion. L'armée novatrice avait fondu au premier choc : une déroute prochaine guettait les débris de ses derniers bataillons.

Aussi bien les mêmes observateurs du dehors, qui jadis en saluaient l'avance victorieuse, devaient-ils maintenant reconnaître l'échec de leurs espérances. C'est ainsi que l'affaire moderniste paraissait dès lors suffisamment liquidée à une jeune écrivain protestant déjà rencontré au cours de cette histoire, M. G. Riou, pour qu'il se préoccupât de dresser l'inventaire final et d'établir la responsabilité des

1. *Le présent et l'avenir du modernisme*, dans *Documents du progrès*, août 1909, p. 138-145.

2. Voir *Revue moderniste intern.*, 1910, t. I, p. 149-151, et A. Houtin, p. 261-263.

gérants [1]. Le modernisme lui apparaissait comme un mouvement sans unité, sans nouveauté, sans apostolat. Cette faiblesse congénitale s'est surtout révélée au moment de sa condamnation.

Pie X frappa, et avec une décision superbe... Les modernistes, eux, ont été moins catégoriques. Ils ont souvent dérouté leurs amis et scandalisé leurs ennemis par leurs tergiversations. Les meilleurs se sont montrés hésitants, les médiocres n'ont pas cessé d'être timides et soumis ; le reste, qui ne vaut pas l'honneur d'être qualifié, a renoncé gaillardement à ses chimères (p. 150-151).

Au cours de leur action, ils affirmaient leur double loyalisme à l'Église et à la vérité, ce qui « était tout un pour leur esprit. » Sous le coup de la réprobation pontificale, les uns sacrifièrent au « Dieu-Église » le « Dieu-vérité »; toutefois un petit nombre resta fidèle à celui-ci de préférence à celui-là. Dans ces conditions, on devine comment se présente l'avenir du modernisme. Les soumis sont convaincus de n'avoir été que des apologistes de l'Église, et non point « les prophètes d'une vérité profonde » (p. 154). Quant aux révoltés, il n'y a rien de nouveau chez M. R. Murri qu'on n'ait vu chez Lamennais; G. Tyrrell lui-même n'est qu'un descendant de Döllinger et du P. Hyacinthe. Reste M. Loisy : il « pouvait prétendre à être un novateur dans l'Église...; mais, banni de l'Église, il n'avait rien d'essentiel à apprendre au siècle. » D'où ce jugement d'ensemble :

Bref, nous avons constaté que les soumis n'étaient plus une force dans l'Église, et que les autres n'étaient pas encore et menaçaient de n'être jamais une force dans le siècle. Notre conclusion est donc que le modernisme appartient dès maintenant au passé (p. 156).

Ce qui a manqué aux modernistes pour réussir, concluait l'auteur, c'est

d'être les chevaliers, immolés par avance, d'un idéal impératif... En réalité, le modernisme n'a pas été un mouvement religieux. Il n'est pas descendu au cœur de la race... Et c'est pourquoi le siècle, qui a été rarement mieux disposé qu'aujourd'hui à écouter une parole de foi, ne lui a prêté aucune attention. En

1. *Le bilan du modernisme*, dans *Revue*, 15 juillet 1910, t. LXXXVII, p. 145-157.

somme, le modernisme n'aura été qu'une bonne volonté de gens savants et distingués, mais incapables d'être parfaitement vrais avec eux-mêmes, vrais jusqu'à l'apostolat.

Il paraît que cet article eut alors quelque succès dans la presse religieuse [1]. On voit sans peine aujourd'hui que M. G. Riou y prenait le modernisme en un sens très large, et que la prétention d'y chercher une révolution religieuse à la manière de Luther, si elle jette un jour assez curieux sur les dispositions personnelles de l'auteur, procédait d'une singulière *ignoratio elenchi*. Établi de la sorte, ce « bilan du modernisme », avec le constat de faillite auquel il aboutissait, n'a guère d'importance qu'à titre de document psychologique sur le genre de rêves, à la fois candides et intéressés, auxquels certaines imaginations protestantes aiment se livrer au sujet de l'Église. Du point de vue historique, cet article n'en est pas moins un témoignage, après tant d'autres, de l'aspect sous lequel se présentait la situation du modernisme moins de trois ans après sa condamnation.

Une nouvelle intervention du Saint-Siège allait changer en ruine ce déclin déjà sensible à tous les yeux.

II

Depuis les documents solennels de 1907, on pense bien que Pie X n'avait pas perdu de vue le modernisme. Tous les actes de son pontificat avaient, en réalité, plus ou moins directement pour but de le combattre. Il en rappelait le danger persistant dans son encyclique *Communium rerum*, sur le huitième centenaire de saint Anselme (21 avril 1909) [2], et, l'année suivante, dans la lettre *Editæ sæpe*, sur saint Charles Borromée (26 mai 1910) [3]. De cette activité le *motu proprio « Sacrorum antistitum »* (1er septembre 1910) et le serment qu'il imposait, marquent le couronnement [4].

Malgré les mesures déjà prises, qui ont enlevé aux moder-

1. Voir A. Houtin, p. 279-280.
2. *Acta Apost. Sedis*, t. I, p. 348-351, 374-375.
3. *Ibid.*, t. II, p. 367.
4. Texte dans A. Vermeersch, p. 73-83.

nistes le masque dont ils aimaient se couvrir, le pape avait la douleur de constater que ce *vaferrimum hominum genus* n'avait pas encore abandonné son dessein de troubler la paix de l'Église.

En effet, ils n'ont pas cessé de recruter de nouveaux adeptes et de les grouper en une ligue clandestine, d'infuser avec eux dans les veines de la société chrétienne le venin de leurs opinions, en publiant des livres et des journaux sans nom d'auteur ou sous des noms mensongers.

Par où l'on voit que la campagne d'agitation moderniste, dont nous avons relevé les principales manifestations, ne laissait pas d'avoir impressionné le Saint-Siège. Tout ce bruit pouvait, non sans quelque apparence de raison, laisser croire à une recrudescence du danger. Il n'est pas jusqu'à ce *clandestinum fœdus*, dont on s'est raillé comme d'un mythe, que les fanfaronnades de la *Revue moderniste internationale* n'aient pu faire prendre pour une réalité.

Aussi le pape de rappeler son encyclique *Pascendi*. Car l'excès d'audace qui afflige son cœur vient des mêmes hommes. « Adversaires d'autant plus redoutables qu'ils sont plus rapprochés, qui abusent de leur ministère pour tendre aux imprudents un hameçon revêtu d'une pâture empoisonnée, qui répandent çà et là une apparence de doctrine où se trouve contenue la somme de toutes les erreurs. » Cette description semble surtout viser des prêtres. Et quand le pape ajoute que « ce fléau se propage dans cette partie du champ divin dont il y avait lieu d'attendre les fruits les plus abondants, » il est assez naturel d'admettre qu'il pense aux ravages du modernisme chez les jeunes clercs.

Devant cette menace, c'est d'abord aux évêques d'agir en vue d'assurer la sauvegarde du dépôt. Mais le pape n'oublie pas non plus la mission qui lui fut impartie de soutenir ses frères. C'est pourquoi, « en vue de fortifier dans la lutte présente les âmes de bonne volonté, » il revient d'abord sur les dispositions pratiques édictées par l'encyclique *Pascendi*, qu'il déclare « confirmer de tous points. » Puis il en ajoute de nouvelles, que les circonstances lui paraissent réclamer. Elles visent l'éducation des clercs dans les séminaires et noviciats religieux. Le pape veut que leur formation ait en vue de leur assurer *duæ res*

necessariæ : doctrina ad cultum mentis, virtus ad perfectionem animi.

Au lieu de bouder à la science, le pape connaît toutes les raisons qui en augmentent de nos jours la nécessité pour l'apostolat sacerdotal. C'est pourquoi il est sur ce point très affirmatif : *Oportet cognitionem rerum assequantur, eamque minime vulgarem, et ad excellentiam doctrinæ propius accedant.* Mais encore faut-il que cette science soit conçue dans l'esprit de l'Église. En conséquence, le pape interdit, comme propres à distraire inutilement les séminaristes, *diaria quævis aut commentaria quantumvis optima.* On veillera surtout au péril des infiltrations modernistes. Dans cette vue, les professeurs soumettront à leurs Ordinaires respectifs, au début de chaque année scolaire, le texte qu'ils entendent suivre ou les thèses qu'ils se proposent de traiter. En cours d'exercice, leur enseignement sera l'objet d'un rigoureux contrôle, et ceux qui paraîtraient s'écarter de la saine doctrine seront exclus sans retard.

Il n'y aurait eu rien de bien caractéristique dans ce dispositif disciplinaire sans le serment spécial qui s'y ajoutait et qui constitue l'importance historique du *motu proprio.* De tout temps l'Église, pour assurer le ralliement de ses fidèles à la cause de l'orthodoxie, a connu la pratique des confessions de foi. La plus célèbre dans les temps modernes, et qui a pratiquement supplanté toutes les autres, est celle de Pie IV, qui résume les principaux enseignements du concile de Trente et préside à tous les actes importants de la vie ecclésiastique. Elle avait été déjà complétée, après 1870, pour recevoir la définition du concile du Vatican sur l'infaillibilité du pape. Pie X ordonnait d'y joindre un long supplément, approprié aux principales formes du système moderniste déjà condamné par lui [1].

Ce serment antimoderniste se compose de deux parties, dont la formule introductoire non moins que l'objet marquent la différence. Dans la première, après une déclaration générale de fidélité à tous les enseignements de l'Église, spécialement à ceux qui regardent les erreurs modernes, cinq points sont spécialement précisés, dont le protocole

1. Texte dans A. Vermeersch, p. 76-77.

marque suffisamment la connexion avec la foi. Il y est déclaré tout d'abord que Dieu peut être connu et « démontré » par la raison : *Deum... cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor* [1]. On y reconnaît en second lieu la valeur probante et actuelle des motifs de crédibilité [2]. Le troisième article, de tous points nouveau, enseigne la fondation de l'Église *per ipsum verum atque historicum Christum cum apud nos degeret.* De cette Église le quatrième point affirme que l'enseignement a le caractère d'un dépôt fidèlement conservé [3] : on y rejette comme hérétique (*hæreticum commentum*) le concept d'une évolution qui ferait passer les dogmes d'un sens à un autre. Enfin la cinquième proposition, combinant la doctrine de la constitution *Dei Filius* [4] et de l'encyclique *Pascendi* [5], rappelle que la foi n'est pas un sentiment aveugle, mais une adhésion de l'intelligence à la vérité révélée par Dieu.

La deuxième partie se réfère exclusivement aux actes de Pie X contre le modernisme. Elle exige, en général, la soumission et l'assentiment, *qua par est reverentia*, à l'encyclique et au décret *Lamentabili.* Par voie de conséquence, elle condamne l'erreur de ceux qui mettent le dogme en opposition avec l'histoire, et veulent que le catholique instruit doive se dédoubler en deux personnages, distincts jusqu'à l'opposition, savoir le croyant et le critique.

Ce principe d'unité est ensuite appliqué successivement aux sources de la foi. Dans l'interprétation de l'Écriture, on ne doit pas laisser de côté l'enseignement de l'Église pour s'en tenir à la seule critique; l'historien n'a pas le droit d'ignorer par abstraction l'élément transcendant de la tradition catholique, et d'interpréter les écrits des Pères comme des textes profanes. En un mot, on ne dira pas qu'il n'y a rien de divin dans la tradition — ou, ce qui est bien pire, on n'affirmera pas cet aspect divin en un sens panthéiste —

1. Ce verbe *demonstrari* constitue une assez notable addition à la doctrine définie au concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. II et can. 1. Denzinger-Bannwart, n. 1785 et 1806.

2. Cf. *ibid.*, c. III, n. 1790.

3. Voir *ibid.*, c. IV, n. 1800.

4. C. III, *ibid.*, n. 1789.

5. *Ibid.*, n. 2074.

et que tout s'y ramène à un travail purement humain sur des faits qui ressemblent à ceux de l'histoire commune. Au contraire, on se fera une obligation de voir dans la tradition qui vient des Apôtres un signe infaillible de vérité [1].

Telles sont les doctrines qui sont imposées sous les clauses habituelles du serment. Au texte ainsi conçu devront souscrire tous les professeurs au début de leur enseignement, tous les clercs avant de recevoir les ordres majeurs, tous les confesseurs, curés ou autres ecclésiastiques ayant charge d'âmes, tous les supérieurs religieux avant d'entrer en fonctions. Chacun devra signer cette formule et les curies diocésaines tiendront soigneusement registre de ces signatures.

Il s'agissait donc d'obtenir de tout le clergé en situation régulière le désaveu, affirmé par serment et consigné par écrit, des erreurs concernant la foi que suppose le modernisme, et de leurs principales conséquences dans l'ordre du travail scientifique. Sans rien ajouter d'essentiel aux actes antérieurs de Pie X, ce texte en était comme un solennel résumé et avait pour but d'en prescrire à tous une formelle ratification.

III

Des incidents plus ou moins vifs suivirent, dans les divers pays, la publication de ce *motu proprio*, où d'aucuns semblent avoir vu le prétexte inespéré d'une nouvelle agitation en faveur du modernisme aux abois.

Le premier en date se produisit en Angleterre, où l'héritière de G. Tyrrell, Miss Petre, sollicitée de prêter le serment, s'y refusa par lettre privée à l'évêque de Southwark, puis par une seconde qui fut publiée dans le *Times* du 2 novembre 1910 [2], aux applaudissements de Fr. von Hügel [3].

1. Pour bien souligner le caractère traditionnel de cette dernière assertion, le décret en emprunte le texte à deux des plus vénérables témoins de la foi catholique contre les premières hérésies : saint Irénée (*Cont. haer.*, IV, xxvi, 2) et Tertullien (*De præscript.*, xxviii).

2. Texte dans *Revue moderniste intern.*, 1910, t. i, p. 412-415, 445-450, qui célèbre ce document avec l'espoir « qu'il sera comme [une] étincelle destinée à susciter une grande flamme » (p. 410). Extraits dans A. Houtin, p. 327-329.

3. *Selected letters*, p. 182-183.

En suite de quoi Miss Petre fut privée des sacrements dans son diocèse, mais sans qu'il y ait eu contre elle de sentence publique. L'acte de foi en l'avenir du modernisme exprimé par elle peu après [1] et, plus tard encore, le petit livre écrit à la louange de ses défenseurs catholiques [2] prouvent que cette censure n'a rien changé à ses sentiments.

Chez nous, une lettre fut communiquée à la presse, datée de Paris, octobre 1910, et qui était censée provenir d'un groupe de « prêtres modernistes français » [3]. Les rédacteurs anonymes s'adressaient aux évêques pour flétrir cette nouvelle oppression des consciences, et s'élever contre la prétention d'exiger une soumission absolue à un serment qui mêlait « aux dogmes révélés des opinions purement humaines. » Ils le prêteraient cependant pour ne pas sortir de l'Église, mais seulement par manière de geste extérieur. « Réservant leur adhésion intérieure, complète et absolue... pour ce qui constitue l'essentiel de la foi, ils se contentent pour le reste de se renfermer, autant qu'il leur sera possible, dans un silence respectueux. »

Quelle était l'origine de ce document? A cet égard, son anonymat autorisait toutes les suspicions. Sauf une véhémente réfutation de Mgr Laurans, évêque de Cahors [4], il n'eut guère de retentissement que dans la presse de gauche, toujours attentive à fomenter les scandales. A supposer que les auteurs en fussent vraiment des ecclésiastiques — ce qui est fort douteux — l'attitude qu'ils préconisaient était un aveu d'impuissance et dissimulait un geste de capitulation.

« En Italie, [les] *Battaglie d'oggi* de Naples, la *Democrazia* de Pérouse, la *Libertà* de Fermo, *Il Lavoro* de Gênes, le *Commento* publièrent des lettres qui enlevaient au serment toute son importance, en justifiant ceux qui le prêteraient du reproche de parjure, d'insincérité, de faiblesse et de

1. *Hibbert Journal*, 1914, t. XII, p. 298.

2. *Modernism*, Londres, 1918.

3. Elle fut publiée dans le *Siècle* du 9 novembre, reproduite dans les *Droits de l'homme* du 13, puis dans la *Revue moderniste internationale* de novembre, t. I, p. 415-417.

4. Recueillie dans *Foi catholique*, 1910, t. VI, p. 467-477, et 1911, t. VII, p. 56-61.

duplicité [1]. » On ne signale nulle part dans la péninsule de protestation publique.

Au contraire, ce fut, en Allemagne, un tumulte sans égal. Bien entendu, les modernistes déclarés étaient hostiles. Le *Neue Jahrhundert* jetait feu et flammes contre la soumission et, en vue de venir en aide aux prêtres frappés pour leur résistance, ouvrait une souscription permanente — apostillée le 25 décembre 1910 par la *Krausgesellschaft*.— qui atteignait plus de 22 000 mk. à la fin de 1911, pour s'arrêter à 25 000 l'année suivante. Des brochures violentes essayaient d'entraîner les prêtres à la révolte [2].

L'affaire prenait une importance ecclésiastique toute particulière [3], en raison de la *diminutio capitis* que la prestation du serment était censée faire subir aux professeurs de théologie catholique, devant leurs collègues protestants de l'université. Ceux-ci ne se privaient pas d'opposer à la tyrannie de l'Église la liberté de la science et, parfois même, de mettre en cause l'existence des Facultés adverses [4]. Aussi les catholiques multipliaient-ils les réponses [5], sans parler d'innombrables articles de journal ou de revue [6]. Rarement on vit, de part et d'autre, plus d'excitation dans les esprits.

Non moins que l'opinion, dans un pays où l'Église est unie à l'État, la question devait intéresser les sphères politiques. Des interpellations eurent lieu à la tribune des différents parlements de l'Empire, où le sectarisme protestant

1. A. Houtin, p. 331.

2. Les plus remarquées furent : « Clericus Germanicus », *Der Modernisteneid*, Wurzbourg, 1910. et Th. Engert, *Eid oder Meineid?* (*Serment ou parjure?*), Wurzbourg, 1911.

3. Long exposé dans J. Schnitzer, p. 152-186.

4. Voir dans ce sens J. Reinke, *Deutsche Hochschulen und römische Kurie*, Leipzig, 1911; H. Mulert, *Antimodernisteneid, freie Forschung und theologische Fakultäten*, Halle, 1911.

5. Fr. Heiner, *Die Massregeln Pius X. gegen den Modernismus*, Paderborn, 1910; R. Schultes, *Was beschwören wir in Antimodernisteneid*, Mayence, 1911; B. Baur, *Klarheit und Wahrheit*, Fribourg-en-Br., 1911; J. Mausbach, *Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft*, Cologne, 1911; J. Marx, *Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung*, Trèves, 1911.

6. Voir A. Wurm, *Der Modernisteneid und die kritisch-historische Methode*, dans *Die Wahrheit*, 1910, n. 4-5; C. Adam, *Der Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten*, *ibid.*, n. 6.

se donna libre jeu. Quelques extrémistes n'allaient-ils pas jusqu'à demander que l'enseignement, sinon même toutes les fonctions publiques fussent interdits aux prêtres, voire à tous les catholiques assermentés? Mais les députés du Centre, pour parer à ces menaces de *Kulturkampf*, firent valoir que le serment n'était qu'un acte de discipline intérieure, dont l'État n'avait pas à s'occuper, et les ministres compétents admirent cette thèse [1]. Les juristes discutaient à ce propos du vieux *placet* royal [2] et, plus tard encore, un théologien important croyait devoir rendre public un mémoire destiné à éclaircir devant les autorités académiques la situation du clergé enseignant [3].

Cette campagne eut au moins un résultat : c'est que le pape, à la demande de l'épiscopat allemand, réuni à Fulda les 13 et 14 décembre, finit par accorder aux professeurs qui n'exerçaient par ailleurs aucun ministère ecclésiastique dispense du serment [4]. Seuls, quelques-uns le prêtèrent bénévolement [5]. Les autres profitèrent de l'autorisation qui leur était octroyée de s'y soustraire et la plupart des universités se firent un point d'honneur, à l'occasion des vacances de chaires ou des dignités académiques, de ne choisir que des candidats non assermentés.

Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre sur l'origine de cette levée de boucliers modernistes ou protestants. Un écrivain peu suspect a noté avec raison le « caractère national, joséphite, antiultramontain et antilatin » de ces résistances. « Aux doctrines pontificales on opposa la civilisation allemande, la science allemande, les travaux allemands, la pensée

1. Voir sur ces débats Mathias Erzberger, *Der Modernisteneid*, Berlin, 1911, et, sous forme plus populaire, Oswald Frank, *Deutschland und die Modernismusbewegung*, Wiesbaden, 1911. Résumé par G.-G. Lapeyre, dans *Revue du clergé fr.*, 1912, t. LXIX, p. 188-190.

2. Chr. Meurer, *Der Modernisteneid und das bayerische Plazet*, Wurzbourg, 1911.

3. Fr.-X. Kiefl, *Gutachten über den... Eid gegen den Modernismus*, Kempten, 1912.

4. Communiqué paru dans l'*Osservatore romano*, expliqué par une lettre au cardinal Fischer (31 décembre 1910) et confirmé par une autre au cardinal Kopp (13 février 1911).

5. Voir Schnitzer, p. 181.

allemande, la conscience allemande [1]. » Le modernisme ne servait plus ici que de prétexte à un déchaînement de nationalisme religieux [2].

Tout ce tapage, plus ou moins factice, n'empêcha pas le *motu proprio* de sortir son effet et le serment d'être prêté, soit en Allemagne, soit dans les autres pays, avec un ensemble peut-être inattendu. A Paris et ailleurs, quelques évêques crurent bon d'organiser pour la première fois des cérémonies collectives, où furent conviés, par tranches plus ou moins importantes, les prêtres de la ville épiscopale. Partout le clergé catholique se prêta de bon cœur, ou se soumit avec courage à l'acte officiel de loyalisme qui lui était demandé.

Minime fut le nombre des exceptions. « Lorsque les délais prescrits par le pape furent expirés, on releva pour toute l'Église une quarantaine d'abstentions : à peine deux douzaines en Allemagne, six ou sept unités en Italie, en France cinq ou six, en Autriche-Hongrie quatre ou cinq, aux États-Unis et en Angleterre deux ou trois [3]. » « C'est la Bavière qui fournit le plus fort contingent d'apostats... Trois ont surtout attiré l'attention » : savoir le Dr J. Heldwein, aumônier de la cour, qui passait ostensiblement au « vieux-catholicisme », et les deux frères Franz et Constantin Wieland, dont le premier jouissait d'une certaine notoriété scientifique, pour ses travaux sur la primitive histoire du sacrifice de la messe. De tous on a pu dire que « le serment n'a été pour eux qu'une occasion de quitter honorablement l'Église [4]. »

En certains endroits, on assure qu'il y aurait eu des accom-

1. A. Houtin, p. 338.

2. Un collaborateur anonyme du *Neue Jahrhundert*, 1912, t. VI, p. 586-597, ne prétendait-il pas ramener la crise au conflit séculaire du germanisme et du romanisme?

3. A. Houtin, p. 339-340. Voir, pour les pays de langue allemande, une semblable statistique, avec indication de quelques noms propres, dans *Neue Jahrhundert*, 1911, t. III, p. 44-45. Ce journal ne cessa plus de tenir à jour la chétive chronique des réfractaires, surtout quand le refus de serment s'accompagnait d'un mariage ou de manifestes adressés au public.

Encore ne faut-il pas perdre de vue que les chiffres donnés n'offrent aucune garantie officielle. Voir O. Frank, *op. cit.*, p. 19-25.

4. G.-G. Lapeyre, *loc. cit.*, p. 187.

modements. Après le *Neue Jahrhundert*[1], A. Houtin croit savoir que le barnabite italien, G. Semeria, ne voulut signer le formulaire qu'en réservant les droits de la critique et qu'il y fut autorisé par le pape, tandis qu'en Allemagne plusieurs évêques se résignaient à des compromis à l'égard de prêtres non assermentés, quand leur abstention se produisait sans éclat[2]. En admettant qu'ils aient véritablement eu lieu, ces faits contribuèrent à leur façon au résultat cherché : les artifices diplomatiques n'ont-ils pas toujours servi, autant et plus que de déploiement de la force, au retour de la paix?

IV

Avec le serment antimoderniste finit l'histoire de la crise doctrinale qui sévissait depuis une dizaine d'années. Dès ce moment-là, tout, en effet, autorise à considérer le modernisme comme disparu.

Il n'y a pas de doute possible en ce qui concerne l'état extérieur de l'Église. Aussi bien le fait est-il depuis longtemps reconnu par les témoins les plus intéressés à y contredire. « Un coup d'œil jeté sur la catholicité, en 1911, huit ans après l'avènement de Pie X, suffisait, d'après A. Houtin[3], pour constater que le souverain pontife y avait presque entièrement rétabli l'ordre théologique. Presque partout il avait réussi à écraser les novateurs. » M. Schnitzer établit, avec encore plus de précision et non moins de pessimisme, le bilan de l'affaire au début de l'année suivante. « En France, le modernisme semble entièrement mort; en Italie non plus, il ne bouge pas davantage; en Allemagne, il est rentré dans le rang[4]. » Venue d'arbitres aussi peu suspects, cette constatation de la débâcle a tous les airs d'un communiqué.

Si quelques îlots de résistance subsistaient encore çà et là, ils n'allaient pas tarder à disparaître. On a déjà vu succomber l'une après l'autre les premières feuilles italiennes vouées à la défense de la cause : une des rares survivantes, la *Cultura*

1. Voir 1911, t. III, p. 514.
2. *Hist. du modernisme cath.*, p. 340-342.
3. *Ibid.*, p. 385.
4. *Loc. cit.*, p. 211. Cf. M.-P. Petre, *Modernism*, p. 186-187.

contemporanea, les suivit dans la tombe en juillet 1913; seule, la *Cultura moderna* réussit à subsister obscurément jusqu'aux premiers mois de 1915. La *Revue moderniste internationale* avait achevé de s'éteindre en juin 1912. Si le *Neue Jahrhundert* put durer jusqu'en 1914, c'est dans un milieu restreint et en raison de contingences toutes locales. Mais les assurances dont il se montrait volontiers prodigue, à l'encontre de tous les défaitistes, sur la vitalité du modernisme allemand [1], appelleraient bien des réserves quand on sait que, dès 1910, il avait cru devoir amener le pavillon officiel [2]. Ce synchronisme n'accuse-t-il pas la fin d'un mouvement dont ses derniers fidèles essayaient à peine d'entretenir la fiction?

Le modernisme réel était-il supprimé pour autant? A cette question, sans prétendre à une impossible pénétration des consciences, ni exclure l'éventualité d'exceptions individuelles, l'historien, ici encore, est en droit de répondre par l'affirmative.

On a dit et sans doute cru le contraire, surtout parmi ceux qui avaient intérêt à s'en persuader. Dès avant le *motu proprio*, la *Revue moderniste internationale* mettait le principal de ses espérances, au moins pour l'Allemagne, dans le

1. Voir 1912, t. IV, p. 583, 608, et 1914, t. VI, p. 191-192.

2. Tous ces faits et quelques autres étaient implacablement relevés dans une lettre adressée par A. Houtin à M. Battaini.

«... Le pauvre modernisme semble de plus en plus écrasé. La vie de Tyrrell, si curieuse, n'a pas eu de succès de librairie en Angleterre; je n'entends plus parler des traductions française et italienne que l'on projetait. Les œuvres du Père ne sont plus annoncées ni citées nulle part. La presse, en France, en Angleterre et en Allemagne, a gardé le silence sur les *Choses passées* de M. Loisy. Les Allemands se taisent, et, malgré le talent de son directeur, le *Neue Jahrhundert* me paraît avoir une vie difficile. En Italie, M. Murri n'a pas été réélu; M. Minocchi a disparu de la scène. La cessation de la *Cultura contemporanea* me semble indiquer la dislocation totale et définitive du prétendu groupe romain... Je ne vois plus que vous qui tenez bon. » *Cultura moderna*, mars-avril 1914, p. 116. (Nous avons dû rétablir approximativement le texte français massacré par les imprimeurs.)

De cette « agonie » du « modernisme ecclésiastique » M. Battaini se consolait par la persistance et la vitalité de ce qu'il appelait le « modernisme religieux ». *Ibid.*, p. 117; cf. p. 193-198. Entité aussi fragile que l'autre si l'on en juge par le sort de la *Cultura moderna*, qui disparaissait en avril 1915.

« crypto-modernisme », qu'elle estimait « bien plus dangereux pour l'Église que le modernisme honnête et franc, dont les brebis craintives peuvent facilement se préserver [1]. »

Quand il fut devenu clair que le serment serait à peu près unanimement prêté, les tenants ou les exploiteurs de la cause se raccrochèrent plus que jamais à cette suprême planche de salut. C'est ainsi qu'un prétendu « professeur de séminaire » expliquait au public de la *Revue chrétienne* [2], en se référant à la lettre anonyme des « prêtres modernistes français », qu'ils se sont inclinés devant l'obligation du serment, comme ils le feront encore à l'avenir devant « tous les serments qu'il plaira à Pie X d'ajouter à celui-ci » (p. 4), pour continuer doucement dans l'Église leur œuvre d'infiltration.

Ils savent que leur effort de réformation et d'adaptation n'a d'efficacité possible qu'autant qu'il continue de jaillir des profondeurs du catholicisme lui-même. Minorité d'élite, mais minorité infime dans la masse des fidèles..., ils attendent les renforts que les générations de demain leur apporteront (p. 5) [3].

En réalité, ce dernier acte de Pie X n'avait fait que précipiter un mouvement dont l'issue était depuis longtemps certaine. Dès là que l'Église s'était nettement prononcée contre le modernisme, il ne restait à ceux qui auraient pu en être touchés d'autre alternative que la soumission ou la pleine révolte. Pour quelques-uns peut-être qui prirent momentanément le parti de s'enfermer dans un « silence respectueux », la plupart adoptèrent l'une ou l'autre de ces deux attitudes, les seules qu'autorisait désormais la sincérité. Il y eut quelques exodes, moins sans doute que les adversaires de l'Église ne l'avaient escompté, et beaucoup plus encore de retours sincères chez ceux — et c'était, à n'en pas douter, le grand nombre — qui n'avaient cédé qu'à des entraînements superficiels. De toutes façons, la tactique

1. T. I, 1910, p. 8. Voir plus haut, p. 426.

2. Janvier 1911, t. LVIII, p. 1-8. Cf. p. 90-91.

3. De son côté, J. de Narfon essayait de réagir, dans le *Figaro* du 15 septembre 1910, contre le verdict de M. Riou, assurant que les modernistes étaient encore « le nombre », que leur silence momentané ne devait pas faire illusion, et M. de la Brière s'emparait de ce témoignage (*Études* du 5 novembre, t. CXXV, p. 418) pour établir l'opportunité du *motu proprio*.

n'était moralement plus possible qui consistait à prétendre rester dans l'Église, tout en rejetant ses doctrines les plus essentielles et, par là-même, le modernisme était forclos.

Voilà pourquoi il n'y a plus dorénavant d'acte ecclésiastique notable à signaler. Le décret porté par l'*Index* (22 janvier 1912) contre l'*Histoire ancienne de l'Église* de L. Duchesne et celui qui, le 5 mai 1913, frappa la dernière série tout entière des *Annales de philosophie chrétienne*[1], n'avaient déjà plus qu'un caractère rétrospectif. Ils liquidaient le passé plutôt qu'ils n'intéressaient le présent.

Cette liquidation se prolongea davantage en Italie, où le feu paraît avoir couvé plus longtemps, jusqu'à faire craindre parfois le déchaînement d'un nouvel incendie. Personne sans doute n'y prit ombrage du plaidoyer de Mme Antoinette Giacomelli[2]. Mais, aux précautions prises par l'autorité pontificale, on devine que le modernisme romain survivait toujours autour de M. Buonaiuti, et s'essayait de temps en temps à quelques manifestations extérieures d'activité. C'est ainsi que, le 26 mai 1916, le Saint-Office interdisait une *Rivista di scienza delle religioni*, nouvellement née, *uti organum propagandæ modernisticæ*[3]. Elle faisait place, trois ans plus tard (1919), à une autre, intitulée *Religio*, que dirigeait M. Turchi et qui fut à son tour condamnée par l'*Index*, le 12 janvier 1921, en même temps que la *Rivista trimestriale di studi filosofici e religiosi*, publiée par M. Alexandre Bonucci.

Pour son compte, M. Buonaiuti multipliait les publications de tout ordre, historiques, patristiques, apologétiques, où perçaient plus ou moins nettement ses tendances[4]. A quoi il ajoutait un apostolat personnel et des conférences de même esprit. Une propagande aussi obstinée devait né-

1. Soit depuis 1905. La mesure fut aggravée, d'après le *Matin* du 30 juillet, par l'interdiction absolue, faite désormais à leur directeur, M. Laberthonnière, « de publier quoi que ce soit, sous son nom ou anonymement. »

2. *Per la riscossa cristiana*, Milan, 1913. Voir *Civiltà cattolica*, 1913, t. IV, p. 592-601.

3. *Acta Apost. Sedis*, 1916, t. VIII, p. 176.

4. Son *Apologia del cattolicismo* (Rome, 1925) connaissait même une traduction française (Paris, 1926).

cessairement attirer sur lui les censures de l'Église. Elles frappèrent d'abord ses cours (18 juillet 1917 et 14 décembre 1918), puis bientôt sa personne même. Déclaré suspens *a divinis* le 14 janvier 1921 — peine renouvelée à la date du 28 mars 1924, avec interdiction d'écrire et d'enseigner — il était privé du droit de porter l'habit ecclésiastique, le 30 janvier 1925, et finalement, le 25 janvier 1926, frappé d'excommunication majeure, chacune de ces sanctions comportant la condamnation des écrits publiés dans l'intervalle.

L'auteur, qui s'était soumis aux premières sentences et avait obtenu par là d'être relevé des peines encourues, refusa de s'incliner devant la dernière [1] et fonda un nouveau périodique, les *Ricerche religiose* (février 1926), qui devait lui servir de tribune. C'est dans ces conditions qu'il vient de publier un panégyrique ampoulé à la gloire du modernisme d'hier, que termine un hymne d'espoir en ses destinées futures, l'un et l'autre largement farcis d'invectives à l'adresse de l'Église qui le condamna [2]. Témoignage précieux sur les positions et prétentions du modernisme d'il y a vingt ans; mais qui donc aujourd'hui prête l'oreille à ces appels d'un revenant qui n'a rien appris ni rien oublié?

Quoi qu'il en soit de ces soubresauts sporadiques et impuissants, il est clair au delà de toute évidence que l'ensemble de l'opinion catholique se montre inattentive aujourd'hui, non seulement aux subtiles sollicitations des docteurs modernistes, mais aux préoccupations intellectuelles dont leur effort était issu. Du modernisme il ne subsiste guère, au regard de l'observateur, que le souvenir plus ou moins obscurci d'une vague crise doctrinale depuis longtemps conjurée. Seuls, les documents ecclésiastiques auxquels elle donna naissance, en lui assurant une place dans les cadres de l'enseignement, la viennent rappeler à la pensée distraite des nouvelles générations.

Après les censures de Pie X qui rompirent le charme et découvrirent le danger, ce résultat est dû pour une bonne

1. Cette révolte lui valut d'être présenté à l'admiration du public anglais, pour la « sincérité de son catholicisme, » par R. Murri, dans *Hibbert Journal*, 1926, t. xxiv, p. 660-673.

2. *Le modernisme catholique*, Paris, 1927.

part aux formidables secousses de la grande guerre, qui tournèrent les intelligences vers un autre genre de problèmes. N'est-on pas aussi en droit de penser que le blâme infligé par Benoît XV, dès son avènement, aux excès de l'intégrisme et les récentes mesures prises par Pie XI contre l'*Action Française*, ont contribué à rétablir un équilibre qui ne peut manquer d'être utile, chez tous ceux que les doctrines intéressent moins que les tendances, à la pacification éventuelle des esprits et des cœurs?

V

Cependant, sans parler de l'optimisme, tant de fois constaté au cours de la crise, qu'affectèrent d'entretenir tous ceux qui voulaient encore la croire susceptible d'une issue favorable, on rencontre parfois le même sentiment chez quelques attardés qui ont déjà pu vérifier l'effondrement de leurs premières espérances, mais se refusent à le considérer comme définitif. Le véritable croyant ne consent jamais à douter de sa foi : le modernisme a longtemps gardé et garde encore ses fidèles, qui ne veulent point désespérer de son sort. A les entendre, la victoire de l'Église n'est qu'un simple trompe-l'œil. De patent, le modernisme serait devenu latent : germe enfoui momentanément dans le sol, mais prêt à éclore dès la première embellie.

Seulement il est aisé d'apercevoir que cette confiance repose sur des motifs dont la nature n'est pas moins différente que la valeur. « Le modernisme, a-t-on dit, a, comme tout système humain, ses radicaux et ses modérés [1]. » Il est normal que leurs raisons d'espérer soient conformes au programme de chacun et révélatrices de ses directions.

Chez les « modérés », pour autant qu'on en puisse juger par leurs paroles et leurs actes, l'essentiel tout au moins du dogme catholique semble être resté intact, et leurs aspirations novatrices ne vont qu'à un rajeunissement plus ou moins complet des méthodes de l'Église dans l'ordre de la discipline, de l'enseignement ou de l'action. Évidemment le « modernisme » ainsi entendu peut et doit survivre aux

1. *Ami du clergé*, 26 septembre 1907, t. XXIX, p. 867.

censures de l'encyclique *Pascendi*. Telle est la conviction qui anime l'histoire qu'en trace M. Schnitzer et préside à ses conclusions. « Malgré toutes les apparences de soumission et de tranquillité, dit-il (p. 212), le mouvement moderniste continue à vivre sous la couverture en France comme en Italie; en Allemagne non plus, il n'est pas étouffé. » Aussi croit-il pouvoir, en terminant (p. 218), saluer le modernisme d'hier comme une « aurore » et prophétiser avec confiance l'avènement du grand jour [1].

La même cause trouve des avocats d'un tout autre bord. On pourrait s'y tromper quand on entend le fougueux interprète des novateurs italiens pronostiquer à son tour « l'inévitable revanche » du modernisme après le « coup brutal » que l'Église lui a porté [2]. Mais on voit vite que nous sommes ici chez un de ces « radicaux » dont les vues réformatrices ne tendent à rien de moins qu'à une véritable révolution.

C'est ainsi qu'aux yeux de M. Buonaiuti les destinées de la cause moderniste se confondent avec celles de la « spiritualité contemporaine », qui lui paraît s'acheminer « vers les problèmes de la réconciliation interconfessionnelle, sur la base d'une révision du contenu essentiel du christianisme » (p. 180). En effet, l'auteur se félicite (p. 182-185) de retrouver déjà « les principes fondamentaux du modernisme catholique » dans les tendances actuelles du protestantisme libéral. Ces principes seraient les suivants :

> Valeur prédialectique de la religiosité, contenu moral et eschatologique du message chrétien, continuité de l'évolution chrétienne dans l'histoire, retour aux données éternelles de l'Évangile en vue d'un renouvellement universel des esprits, dans les catégories *numineuses* du salut moral (p. 197).

Il ne s'agit donc plus d'une adaptation de forme, qui garderait les cadres de la foi traditionnelle, mais d'une transformation de fond. « L'encyclique ne consacrait pas la mort du modernisme : elle ne faisait que terminer violemment son adolescence naïve et simpliste. » (P. 195.) Au lieu de s'atta-

1. Dans le même sens, voir M.-D. Petre, *Modernism*, p. 203-220, et Th. Engert, art. *Modernismus*, dans *Realencyklopädie*, t. xxiv, p. 174.

2. E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, p. 195.

cher à une apologétique désuète du passé, sa vocation providentielle, dont il doit maintenant prendre pleine conscience, consiste

à découvrir dans les documents de la révélation chrétienne et dans le processus de sa transmission historique, à isoler de la cristallisation d'une tradition millénaire qui les étouffe, les valeurs absolues qui ont donné au christianisme sa vertu de discipline universelle [et en ont fait] la manifestation suprême du Divin dans l'histoire (p. 202-203).

De ces deux programmes est-il besoin de dire que les chances éventuelles sont aussi différentes que l'esprit? Rien n'empêche, en principe, d'admettre et de souhaiter, de prévoir et de préparer un mouvement de légitime progrès, qui adapte l'Église aux conditions du monde moderne et, en particulier, aux disciplines scientifiques du jour. C'est sa foi elle-même qui prescrit au croyant sincère de tenir que le christianisme peut et doit se faire « tout à tous » et que l'Église n'a pas d'autre mission, ni, comme l'atteste son histoire, d'autre volonté. Mais c'est à condition que ce développement se produise dans le sens de la tradition et en tenant compte des résultats définitivement acquis.

Le tort essentiel des modernistes qui sont restés des chrétiens est de ne pas faire à l'Église confiance pour l'avenir de la révélation évangélique, de s'imaginer que leur idéal soit réalisable en dehors et à l'encontre des positions par elle déterminées. Et ce manque de foi s'explique lui-même jusqu'à un certain point par une illusion d'optique sur le modernisme réel. Pour ceux qui ont à cœur le progrès de la cause chrétienne, celui-ci peut-il compter autrement qu'à titre de déception? On ne saurait, avec M. Schnitzer, y voir une « aurore », mais plutôt un orage, qui a troublé sans profit la paix des intelligences et rendu plus difficile la tâche des bons travailleurs. Chacun du reste peut voir qu'il n'a pas complètement empêché les savants catholiques, même au plus fort de son déchaînement, de s'atteler, dans tous les ordres, à la besogne nécessaire. Passée la tourmente, il est à prévoir sans nul doute que ce mouvement se poursuivra de plus en plus; mais il faudrait de singulières préventions pour voir du « modernisme » dans ce qui en est précisément le contre-pied, comme aussi une étrange méconnaissance des faits pour ne

pas se rendre compte que les actes de Pie X, qui furent nécessaires à titre de précaution, restent encore une précieuse sauvegarde.

Quant à cette volatilisation de la foi chrétienne en une sorte d'idéalisme moral et humanitaire, dont rêvent les révolutionnaires du type Buonaiuti, ce n'est pas seulement le dogme qui la repousse : il suffit du simple sens commun pour la reconnaître impossible. Où a-t-on jamais vu qu'une Église soit à ce point oublieuse de la tradition positive qui est toute sa raison d'être et peut-on seulement la concevoir? Aussi bien serait-il malaisé de dire s'il y a plus d'outrecuidance ou de candeur quand l'apôtre de ce néo-modernisme montre surpris du fait que « Rome, par un geste intempestif et néfaste, dont l'avenir pourra mesurer exactement la portée, a dédaigneusement rejeté sa coopération ». Ce premier déboire ne lasse d'ailleurs pas son zèle ; car on l'entend poursuivre sur un ton d'apocalypse :

L'esprit du paganisme a étendu son ombre sur le monde comme il ne l'avait pas fait depuis vingt siècles et s'est avancé jusqu'au seuil de la demeure sacrée du Fils de l'Homme. Le modernisme a élevé la voix pour avertir et pour conseiller... Le conseil et l'avertissement résonnent encore. Dieu les accompagne... Rome peut choisir : tout dépend d'elle, et d'elle seule. La maison nouvelle de la solidarité spirituelle des hommes s'élevera consolidée par sa bénédiction ou bien défiera sans peur ses anathèmes désormais impuissants (p. 203-204).

Sans suivre l'auteur sur le terrain dangereux de la prophétie, il est sans doute permis de penser que l'ancienne « maison » a déjà suffisamment fait ses preuves pour que l'humanité n'ait pas à chercher ailleurs l'abri dont elle a besoin. En tout cas ne peut-on se méprendre sur la philosophie religieuse qui ressort de ces lignes emphatiques : il s'agirait tout simplement pour le christianisme de renoncer à ses titres surnaturels, de se résoudre à un suicide provoqué par la faillite. C'est assez dire combien cet étrange modernisme a peu de chances d'aboutir, combien surtout il est absurde et chimérique de convier l'Église à en poursuivre l'avènement [1].

1. Des modernistes « modérés », comme Miss Petre (*op. cit.*, p. 172),

Plus près de nous, M. Loisy se livre à des pronostics d'un radicalisme, s'il est possible, encore plus agressif. Se rendant bien compte que l'ancien modernisme ecclésiastique a fait son temps, il ne lui voit d'issue que dans une complète sécularisation de l'idéal chrétien.

M. C[ento] estime que le modernisme n'est pas mort. Ce doit être une erreur en tant qu'il s'agit du mouvement particulier que Pie X a réprimé sous le nom de modernisme. Il n'en va pas de même si l'on veut signifier que l'absolutisme religieux qu'est le catholicisme romain n'a pas remporté une victoire définitive, et qu'il continue d'être menacé, qu'il sera nécessairement combattu, finalement brisé, par le progrès humain. Quand et comment, nul ne saurait le dire; mais il ne paraît pas probable que ce qui le remplacera soit simplement un christianisme modernisé [1].

Toutefois, avait-il dit peu auparavant, ce qui doit arriver sortira de ce qui existe. Si les communions chrétiennes indépendantes s'accordaient sur un programme d'humanité qui serait pour elles la véritable catholicisation, ce serait aussi la modernisation assurée du christianisme et la fin de l'impérialisme ecclésiastique de Rome, qui, en anathématisant ce nouveau modernisme, achèverait de s'excommunier elle-même [2].

Ces visions comminatoires ont du moins, sans conteste,

se sont plaints des *incongruous elements* qui sont venus altérer le courant primitif, non sans reconnaître (*ibid.*, p. 176-178) que cet *anti-transcendentalism*, exclusif de « toute foi théiste ou chrétienne définie », devenait *disastrous to the vitality of catholic and christian modernism*. Cette constatation pénible d'un effet dont ils ont posé la cause leur montrera-t-elle ce qu'il y a de paradoxalement dangereux dans leur prétention de s'élever contre l'Église sous prétexte de la moderniser?

1. *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1921, nouv. sér., t. VII, p. 570. A propos de V. Cento, *L'essenza del modernismo*, Rome, 1921. Cf. *ibid.*, 1922, t. VIII, p. 130 : « L'effondrement des croyances est fatal, en sorte que la question qui se pose, humainement, n'est pas de savoir si le catholicisme et le christianisme doivent un jour disparaître, mais si le rationalisme étroit et brutal, qui voudrait en faire immédiatement table rase, travaille plus réellement, plus véritablement dans l'intérêt de l'humanité que ceux qui, d'instinct ou consciemment, ménagent la transition à un état ou plutôt à une phase nouvelle de la religion humaine. » Et il va de soi que, tacitement, l'auteur se range parmi ces derniers.

2. *Ibid.*, 1920, t. VI, p. 586.

l'intérêt de montrer que la question du modernisme et de son avenir finit par engager, ni plus ni moins, celle du christianisme et du catholicisme traditionnels. Entre le mysticisme positiviste et l'Évangile du Christ Jésus, on conviendra qu'il n'appartient pas à l'expérience de décider. Mais encore celle du passé a-t-elle bien son prix. Du seul point de vue historique, la gravité même de l'alternative n'est-elle pas une garantie contre l'éventualité de solutions extrêmes qui impliqueraient de tels bouleversements ?

Pour que d'ailleurs un modernisme anticatholique risquât de se réaliser, il ne suffit pas de mesurer dans l'abstrait la portée doctrinale de ses tendances : il faut regarder aux dispositions probables du corps sur lequel devrait s'exercer son action. Du milieu ambiant dépend l'éclosion et la croissance du germe. Envisageant le problème sous cet aspect, un observateur bien placé pour connaître le monde ecclésiastique concluait naguère à l'invraisemblance d'un nouvel accès de modernisme.

> Les maîtres d'erreur sont toujours à l'œuvre... Nous croyons seulement que, au milieu des difficultés de tous les temps et des dangers particuliers au nôtre, l'attitude moderniste a moins de chances qu'autrefois de séduire les âmes [1].

Deux raisons principales, l'une et l'autre d'ordre également vérifiable et positif, fondent cette assurance de l'auteur : savoir, la lumière projetée par l'encyclique sur les erreurs modernistes et les progrès accomplis depuis lors par la science catholique. A quoi l'on peut bien ajouter, sans quitter le terrain de l'observation, l'absence notoire de chefs capables de reprendre l'aventure du modernisme avec quelque espoir de succès.

Voilà pourquoi il est permis de dire sans témérité que la phase du modernisme aigu est maintenant close. Quand elles ne signifient pas seulement un appel à ce légitime progrès qui fut et sera toujours dans la tradition de l'Église, les prédictions contraires des modernistes impénitents sont

1. L. de Grandmaison, *Une nouvelle crise moderniste est-elle possible?* dans *Études*, 1923, t. CLXXVI, p. 645. Cf. p. 655 : « La perspective d'une crise moderniste généralisée, comparable à celle des années 1895-1910, nous paraît, grâce à Dieu, fort improbable. »

trop intéressées pour être prises au sérieux ou trop révolutionnaires pour avoir chance de s'accomplir. Toutes les époques ont connu de ces sectaires aussi obstinément rebelles aux démentis des faits qu'aux décisions de l'autorité. Cette persistance de modernistes irréductibles n'aurait donc qu'un intérêt psychologique, si, en découvrant la diversité de leurs espérances pour demain, elle ne servait, par surcroît, à éclairer leurs intentions d'hier.

CONCLUSION

Est-il besoin d'insister, au terme de cette enquête, sur la réalité du modernisme théologique dont l'Église s'est émue? Pour banale qu'elle puisse paraître, cette première constatation a bien son importance, à l'adresse des prétendus historiens qui, recueillant sans contrôle l'*alibi* des condamnés, ont voulu imputer l'hérésie nouvelle à la seule hallucination des gardiens de l'orthodoxie. A cette version légendaire il suffit d'opposer les noms de M. Loisy et de G. Tyrrell : ni la philosophie religieuse de celui-ci, ni la systématisation des origines chrétiennes par celui-là ne sont des mythes, et pas davantage l'école plus ou moins flottante qui gravita longtemps autour d'eux.

Sous une forme tout d'abord discrète, qui devait faire place à la révolte ouverte après la condamnation, sans d'ailleurs quitter l'Église et sous prétexte de la rendre plus moderne, des prêtres, des croyants de tous les pays et de tous les milieux avaient cru pouvoir travailler à modifier plus ou moins profondément son statut dogmatique, avec le commun but de substituer aux notions vieillies de révélation surnaturelle et de dogme immuable un développement religieux, dont la conscience est la seule source et dont le devenir humain règle seul l'expression. A ce phénomène historique et à ces tendances doctrinales, au regard de l'histoire aussi bien que de l'Église, le nom de modernisme reste attaché [1].

1. Sans oublier que ce courant spéculatif se compliquait d'un autre, plus ou moins marqué suivant les pays, qui tendait à la réforme de la discipline ecclésiastique. « Cette dernière espèce de modernisme, plutôt moral et pratique, a relativement peu atteint le clergé français. Elle constitue en revanche une grande part du modernisme tel qu'il a sévi en Allemagne, parmi les disciples de F.-X. Kraus et de Hermann

Ce mouvement n'a, d'ailleurs, abouti qu'à un échec. Disparus ou disqualifiés apparaissent aujourd'hui les maîtres; les disciples, dispersés ou convertis. L'Église, en effet, a repoussé le modernisme avec une implacable énergie et renié ses auteurs. Ceux-là même qui lui souhaitaient de meilleures destinées ou qui lui prédisent un regain de vie, sont d'accord avec ses adversaires pour en reconnaître la faillite momentanée; les plus francs la proclament définitive. En vain chercherait-on la trace des transformations que ses panégyristes s'en étaient promises ou seulement des troubles qui avaient marqué ses débuts. Insensible à ces offres comme à ces menaces, l'Église n'en veut retenir qu'une occasion de plus ferme attachement à ses positions traditionnelles [1].

Faut-il voir dans ce résultat un bien ou un mal? La réponse à cette question dépend de l'idée qu'on se fait du catholicisme, et les postulats dogmatiques de chacun sont évidemment appelés à jouer dans cette appréciation un rôle prépondérant. Sans empiéter sur le domaine de la théologie, ni se prononcer sur la valeur intrinsèque du modernisme, le moins que l'histoire puisse constater, c'est que l'Église fut logique avec elle-même en le condamnant.

Tout en se disant catholiques, ainsi que M. Fr. Heiler persiste encore à leur en faire un mérite [2], il est clair que les modernistes ne l'étaient plus d'esprit et compromettaient

Schell, en Angleterre parmi ceux de G. Tyrrell. En Italie, ce modernisme réformiste a constitué le principal du mouvement, avec Romolo Murri, S. Minocchi, A. Fogazzaro. » L. de Grandmaison, dans *Études*, 1915, t. CXLII, p. 97-98. Qui dit « principal » ne dit d'ailleurs pas unique, et l'on a suffisamment vu que l'Angleterre tout au moins et l'Italie ont connu un modernisme doctrinal très prononcé, plus radical même, à bien des égards que le modernisme français.

1. « Le mouvement moderniste, constate un de ses principaux chefs, n'a obtenu qu'un résultat immédiat, mais il l'a obtenu dans la perfection. L'absolutisme pontifical s'est défini avec une rigueur inouïe. Les actes de Pie X couronnent le système ébauché dans ceux de Pie IX et dans le concile du Vatican. L'enseignement ecclésiastique est immobilisé dans la tradition du moyen âge... » A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, nouv. sér., t. IV, p. 573. Nos lecteurs discerneront sans peine la part de vérité contenue dans ces sarcasmes.

2. *Der Katholizismus*, Munich, 1923, p. 326.

à fond l'héritage séculaire qu'ils prétendaient faire valoir. « Nonobstant leurs protestations d'amour, de loyauté et de dévouement à L'Église catholique, observe un de leurs émules anglicans, ils demandaient à la papauté ce qu'elle ne pouvait accorder sans consentir à une révolution religieuse [1]. » A ses heures de modération, M. Buonaiuti [2] ne compare-t-il pas la position du modernisme dans l'Église à celle du philonisme par rapport à la tradition juive? Et ceci serait déjà grave. Mais G. Tyrrell allait beaucoup plus loin, quand il concevait pour le catholicisme actuel une métamorphose semblable à celle qui fit passer le mosaïsme à l'Évangile [3].

Dans ces conditions, qui voudrait être surpris que l'Église ait aperçu le but lointain auquel on voulait la mener et qu'elle ait mis à s'en défendre toute sa vigueur? N'est-ce pas le contraire qui serait étonnant? Il n'y a donc pas lieu de parler d'un « essai mal récompensé de sauver l'Église et la foi » [4], mais plutôt d'une tentative mal inspirée qui, inconsciemment ou non, aboutissait à perdre l'une et l'autre. « Que Rome, écrit M. Engert, se soit opposée à un mouvement qui menaçait d'ébranler l'édifice catholique jusqu'en ses fondations, c'était un acte tout naturel de légitime défense [5]. »

A leur façon, les modernistes ont pris soin de ratifier cette attitude de la hiérarchie [6]. Ceux qui ne sont pas rentrés au sein de l'Église n'ont-ils pas fait l'aveu d'une lointaine incroyance ou n'y sont-ils pas rapidement tombés? Preuve que le modernisme n'était, chez les premiers, qu'une illusion fugitive et, chez les autres, qu'une étape vers l'abandon

1. H.-D.-A. Major, *op. cit.*, p. 20. Cf. A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1922, nouv. sér., t. VIII, p. 130 : « La critique moderniste des dogmes ne pouvait mener qu'à la ruine du catholicisme. »

2. *Le modernisme catholique*, p. 41.

3. *A much abused letter*, p. 87-98; trad. fr., p. 93-95. Comparaison reprise dans M.-D. Petre, *Modernism*, p. 205.

4. *Neue Jahrhundert*, 1912, t. IV, p. 349-353, 363-368.

5. Art. *Modernismus*, p. 173. Cf. A. Houtin, p. VII : « L'autorité ecclésiastique... semble avoir nécessairement réprimé un mouvement... qui la ruinait irrémédiablement. »

6. Voir M.-D. Petre, *Modernism*, p. 155-172.

du christianisme ou un expédient pour masquer le fait accompli[1].

On a cherché des causes accessoires à cette faiblesse du mouvement moderniste. D'aucuns ont invoqué l'abus de l'anonymat[2]. Bien chétive explication, dès là que les personnalités dirigeantes étaient parfaitement connues. Plus souvent, on allègue le manque d'organisation entre ses membres. Et ceci vaut tout au plus *ad hominem* contre les adversaires simplistes qui ont cru ou feint de croire à l'existence d'un complot. Car, en réalité, l'isolement des modernistes fut loin d'être aussi complet qu'on l'assure : il n'est, au contraire, pas douteux que, par suite d'affinités intellectuelles ou de relations sociales, des groupes nationaux aux cadres assez stricts ne se soient constitués, entre lesquels, par dessus les frontières, tendaient à se nouer les liens d'une commune sympathie et souvent d'un concours effectif[3]. Dans bien des cas, il apparaît même, à mesure que surgissent les documents intimes, que ce qui pouvait sembler harmonie préétablie se résout en influences positives. Si les modernisme s'est effondré, ce n'est pas que ses principaux animateurs n'aient pris les moyens de se soutenir et certainement réussi, tout au moins sur le tard, à décupler les efforts de chacun par la solidarité de tous.

Non content de ces considérations extrinsèques, M. Loisy touche davantage le fond du problème, quand il écrit du modernisme : « Avec moins de raison et plus d'enthousiasme religieux, il eût été plus fort[4]. » Et ceci est éminemment vrai de son œuvre personnelle, dont la sécheresse critique

1. « Position de pure transition » et, un peu plus bas, « compromis », a noté L. de Grandmaison (*Études*, 1927, t. CXCII, p. 494-495) « entre un rationalisme absolu, qui ne s'avoue pas, et des éléments de tradition chrétienne authentiques », tout juste capable, au total, de « tromper, pour un temps, le besoin religieux qui survit, chez certains hommes, à la ruine totale de leur convictions ».

2. Major, *op. cit.*, p. 21. Cf. Jordan, *Modernism in Italy*, p. 19-20.

3. A peine peut-on davantage retenir, avec A. Houtin (p. 395), le défaut « d'auxiliaires et de soutiens dévoués et fidèles », l'absence du « trésor de guerre » un moment projeté, mais sans préjudice pour des causes plus profondes.

4. *Choses passées*, p. 355.

frappait jusqu'à Fr. von Hügel[1]. La même remarque s'impose, toutes proportions gardées, à l'égard de G. Tyrrell et des docteurs subalternes de l'école, qui, malgré leur mysticisme, restent, en définitive, des intellectuels par la nature de leurs préoccupations et le caractère de leurs écrits. Mais, si cette allure savante les rendait inaccessibles à la masse, n'aurait-elle pas dû leur assurer une emprise d'autant plus durable sur les élites?

Il faut donc en venir, comme à la seule vérité de l'histoire, à des constatations plus réalistes. C'est, d'une part, que les vrais modernistes, quoi qu'il en soit de leurs prétentions ou de leurs illusions, étaient un état-major sans troupes. Et c'est aussi, de l'autre, que leurs conceptions spécifiques étaient trop étrangères, trop contraires même, à la conscience chrétienne la moins exigeante pour n'être pas écartées aussitôt qu'elles seraient connues sous leur véritable aspect[2].

A la lumière des faits, cet ensemble de négations et de transformations plus désastreuses encore, que ses partisans donnaient volontiers comme le résultat nécessaire de la critique moderne, se ramène aux proportions plus modestes d'un accident tout individuel. Là où des sectaires aveuglés par la passion ont voulu ou veulent parfois encore crier à la faillite du catholicisme, il faut tout au plus conclure à la défaillance de quelques-uns de ses membres. Et il serait vain de dévier la question sur les rigueurs déployées par le Saint-Siège : toutes les mesures de contrainte seraient restées inefficaces auprès des croyants, si elles n'avaient pas rencontré un point d'appui dans la rectitude éprouvée des uns et le loyal redressement des autres. Le modernisme est mort sous la double action de l'autorité de l'Église et de la foi indéfectible de ses enfants.

Pour autant qu'on puisse, en effet, lui trouver une idée générale, le modernisme fut une crise provoquée par le contact du christianisme avec la science moderne. Chez

1. *Selected letters*, p. 334. Ne lui a-t-on pas, de ce chef, refusé naguère le titre de moderniste? Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 648. Cf. Th. Engert, *op. cit.*, p. 11.

2. Voir dans ce sens le témoignage d'un catholique anglais, G. Coore, *Modernism and the catholic consciousness*, dans *Hibbert Journal*, 1913, t. XI, p. 329-347.

quelques initiateurs, égarés par une philosophie subjectiviste et une critique sans frein, la crise a vite tourné en catastrophe intérieure, sans que la masse de leurs disciples, trop occupée du but pour regarder aux moyens, trop docile pour s'ouvrir aux soupçons, ait pu ou voulu, pendant quelque temps, s'apercevoir que la direction suivie menait aux abîmes. Le jour où, par la révolte de ses animateurs devant l'enseignement de l'Église, le mal est enfin apparu dans toute sa gravité, le modernisme était virtuellement fini. Car il perdait par le fait même la clientèle de bonne foi qui faisait confiance à ses dirigeants et constituait leur force. Le mérite historique des actes de Pie X est d'avoir fait tomber des équivoques trop longtemps entretenues et qui étaient en voie de devenir funestes. Quand le choix s'est définitivement imposé entre l'Église et des maîtres qui ne cachaient plus leur opposition avec elle, la fidélité de la plupart des prêtres et laïques momentanément séduits s'est affirmée sans défaillance, sinon parfois sans douleur. Et si, pour quelques-uns peut-être, la soumission vint tout d'abord du cœur plutôt que de l'esprit, la sagesse de cette conduite devait être bientôt largement établie par les excès de radicalisme auxquels se portaient les obstinés.

Quelque rassurante que paraisse à bon droit l'issue de la lutte, il reste néanmoins que le mouvement moderniste a pu se produire, troubler gravement l'opinion catholique pendant les dix premières années du siècle, déterminer un courant qui menaça les fondements mêmes de l'édifice chrétien, découvrir ou amener la ruine de la foi dans un certain nombre d'âmes. Un fait aussi important pourrait-il ne pas inviter à la réflexion?

Il importe avant tout de bien saisir la nuance exacte du cas. Sans doute faut-il tenir grand compte des facteurs accidentels qui, en déroutant plusieurs croyants sans méfiance, contribuèrent à développer une crise dont le germe réel était ailleurs. A cet égard, l'intervention énergique de Pie X eut tôt fait de rétablir la situation, et rien ne laisse prévoir que de longtemps le fruit de ses mesures doive être perdu. Mais, dans son principe essentiel, le modernisme a son origine dans le besoin d'adapter la doctrine de l'Église aux conditions nouvelles que les résultats de la critique imposent

désormais aux intelligences cultivées. C'est la forme actuelle que la philosophie religieuse, l'exégèse biblique et l'histoire des dogmes donnent à la vieille difficulté, toujours renaissante, de l'accord entre la raison et la foi.

La nature du mal commande celle du remède. Une fois surmontée la crise aiguë, il reste plus que jamais à se préoccuper du problème fondamental qui avait été pour les auteurs du modernisme la pierre d'achoppement, alors que leurs disciples ou victimes comptaient sur eux pour le résoudre, si même ils ne leur savaient gré de l'avoir déjà résolu. En condamnant les erreurs modernistes, l'Église a marqué pour l'avenir les points extrêmes qu'un catholique ne saurait dépasser. Mais le désaveu officiellement infligé à des solutions funestes entraîne par lui-même l'obligation de les remplacer par une plus adéquate. C'est dire que, pour combattre efficacement le modernisme, il n'y a pas d'autre moyen que de reprendre dans un meilleur sens la tâche devant laquelle il a échoué.

Un discernement est donc ici de rigueur entre les éléments de ce qui fut le modernisme, comme à l'égard de tous les grands mouvements intellectuels du passé. Tâche délicate dont un de nos bons théologiens a très heureusement défini l'obligation.

Comme aux doctrines, tendances et méthodes qui les firent condamner par l'Église les modernistes mêlaient beaucoup de bien et de vrai — d'où naissait principalement le danger de la séduction et la difficulté de savoir ce qu'on pouvait retenir, ce qu'il fallait rejeter — il faut prendre garde de ne pas comprendre sous le nom de modernisme bien des choses qui n'ont avec lui rien de commun, comme sont l'amour de la vérité et de la recherche scientifique, le jugement critique et l'absence de tous préjugés, le sens de l'évolution et de ce qu'il y a de subjectif, de relatif, de limité dans notre connaissance, surtout en ce qui touche à Dieu et aux choses divines, le souci de la méthode scientifique et du vrai progrès dans tous les ordres, sciences, philosophie, histoire, par l'assimilation et l'intégration à notre théologie ou à notre apologétique de tous les résultats indéniablement sains et bons que contiennent soit la philosophie moderne soit les sciences historiques... Le modernisme fut la déviation d'un mouvement nécessaire et inéluctable, dans lequel il y avait beaucoup de bon et d'utile. Avec la déviation qui conduisait aux catastro-

phes, il ne faut donc pas condamner comme mauvais le mouvement tout entier [1].

En tous cas, la simple équité interdit d'imputer à l'Église, s'il devait y avoir lieu, la responsabilité de cette confusion.

L'encyclique *Pascendi* a tranché le mal du modernisme, qui s'était développé du dehors sur une tendance légitime et qui avait déjà produit beaucoup de bien... Mais il ne s'ensuit pas qu'avec le modernisme ait été rejetée cette tendance scientifique elle-même : les autorités ecclésiastiques ont souvent affirmé le contraire. Il faut bien reconnaître que parfois les passions sont ici intervenues et que l'encyclique fut appliquée à des fins qui lui étaient étrangères. On peut même accorder que le besoin d'écarter le péril et de parer aux embûches a momentanément entravé la liberté légitime de la recherche, de la discussion et de la conclusion. Néanmoins il est sûr, pour tout catholique éclairé, que la chose ne tournera pas au détriment de la science, mais à son profit. C'est pourquoi, après la secousse, reviennent peu à peu la sécurité et la confiance. Un vaste champ est ouvert aux investigations et aux progrès scientifiques. De plus en plus on voit combien était nécessaire la résection du mal envahissant, et la douleur qu'on éprouve à la pensée de ceux qui ont fait naufrage, trouve sa compensation dans la perspective du plus grand bien qui en fut et en sera la suite [2].

Qui pourtant voudrait se persuader que ce rétablissement puisse être automatique? Le problème étant ici d'ordre intellectuel, c'est à la science catholique, on peut même dire à elle seule, qu'il appartient d'en connaître. C'est ce que, vers le même temps, notaient fort bien d'autres représentants non moins considérables de la Compagnie de Jésus.

Le modernisme n'est pas un ennemi contre lequel il suffise d'escarmoucher. C'est l'erreur moderne qui a pénétré partout. Elle a été au cœur de l'exégèse, de l'histoire, de la philosophie. Elle a forgé des armes bien à elle. Elle ne sera vraiment vaincue que le jour où l'orthodoxie, les lui ayant prises, les retournera contre elle pour la frapper d'un dernier coup... Aussi... faut-il saluer comme les vrais héritiers de la pensée du pape, comme des catholiques intégraux, de fidèles dispensateurs de la doctrine, ces ouvriers obscurs qui, sans tapage, sans réclame bruyante, dans les universités catholiques, dans les scolasticats des Ordres religieux,

1. J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 52-55.

dans plus d'un grand séminaire, ont mené contre le modernisme la seule bataille qui soit définitive, en travaillant à le rendre impossible. Aux problèmes qui se posaient sur de multiples terrains, ils ont cherché des réponses qui ne fussent pas de simples fins de non-recevoir. Aux justes exigences d'esprits façonnés, faussés parfois, par des disciplines nouvelles, ils ont essayé de donner satisfaction... Dans tous les travaux entrepris pour la défense de l'Église, ils ont voulu apporter tant de loyauté, tant de consciencieux savoir, que les douaniers de la science fussent obligés de lever la consigne du silence et du mépris qu'ils faisaient lourdement peser sur le produit catholique.

Des résultats notables ont été obtenues dans cette voie [1].

On reste étonné du nombre des ouvriers et de la qualité des travaux. Les critiques étrangers, catholiques et non catholiques, s'en déclarent hautement les débiteurs.

Mais cette tâche doit évidemment être continuée et telle est, à n'en pas douter, la pensée de l'Église autant que son besoin le plus actuel.

Non, la vraie solution de l'encyclique *Pascendi* n'est pas l'inertie intellectuelle par crainte du modernisme : c'est le travail, un travail mieux contrôlé, plus méthodique, mais intense et opiniâtre, pour aller jusqu'aux fondements du modernisme et les ruiner. C'est ce travail qui est couvert par l'auguste autorité du Pontife romain [2].

Il faut laisser aux historiens de l'avenir le soin de dire ce que sont devenues ces espérances et quel compte fut tenu de ces avertissements. L'observation du passé nous autorise du moins à conclure que ces lignes iréniques expriment bien, avec la complexité de la crise moderniste, ce que tous les défenseurs de l'Église devraient en retenir. En rappelant les exigences de la foi contre le modernisme, le magistère ecclésiastique est resté dans son rôle; aux philosophes, historiens et théologiens, si, non contents de réfuter l'erreur moderniste, ils ont souci d'en prévenir le retour, il appar-

1. Pour la preuve détaillée, voir le mémoire sur « les hautes études religieuses » publié par L. de Grandmaison dans le volume collectif : *La vie catholique dans la France contemporaine*, p. 243-304.

2. Déclaration collective des *Études*, 5 janvier 1914, t. CXXXVIII, p. 17-20.

tient de ne pas faillir au leur [1], c'est-à-dire d'aborder en face les problèmes qui se posent et de montrer que la critique religieuse n'a rien, ni dans ses méthodes, ni dans ses conclusions légitimes, dont la foi catholique bien comprise ait à s'offusquer ou à souffrir.

C'est un fait, d'aucuns diraient volontiers une loi, que l'expérience d'une génération ne profite guère aux autres. Sera-t-il excessif d'estimer, à la fin de cette douloureuse et confuse histoire, que les ravages du modernisme seraient atténués dans une large mesure si du moins chacun devait en réaliser les leçons?

1. « On nous a payés d'anathèmes et d'injures plus que de bonnes raisons. » A. Loisy, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1920, nouv. sér., t. VI, p. 585. Formule de tous points injuste; mais tous les croyants ont intérêt à ce qu'elle ne puisse avoir ne fût-ce qu'une apparence de vérité.

APPENDICE

ÉTAT DES ÉCRITS PSEUDONYMES ATTRIBUÉS A M. TURMEL[1]

I. — 1. Coulange (Louis). — *L'idée messianique.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1910), p. 131-143.

2. *Jésus prédicateur du Royaume.* — *Ibid.*, p. 313-342.

3. *La résurrection de Jésus.* — *Ibid.* (1911), p. 297-307.

4. *Le retour du Christ.* — *Ibid.*, p. 544-556.

5. *La légende de Jésus.* — *Ibid.* (1912), p. 455-482.

6. *Le Christ de Paul.* — *Ibid.* (1913), p. 20-44.

7. *Le Christ alexandrin.* — *Ibid.*, p. 327-351.

8. *Le Christ Dieu.* — *Ibid.* (1914), p. 227-251.

9. *Le symbole de Nicée.* — *Ibid.* (1920), p. 350-372.

10. *La réaction contre le consubstantiel.* — *Ibid.* (1921), p. 481-512.

11. *La vierge Marie.* In-12, Paris, Rieder, 1925.

12. *La messe.* In-12, Paris, Rieder, 1927.

13. *Catéchisme pour adultes :* I. *Les dogmes.* In-12, Paris, Rieder, 1929. Des 45 leçons de ce *Catéchisme* d'incrédulité agressive, la plupart sont la reproduction d'articles déjà parus dans *L'Impartial français*, sous la signature de Paul Letourneur. Cf. plus loin n° 51.

II. — 14. Delafosse (Henri). — *Note sur l'origine de l'homélie clémentine.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1920), p. 276-279.

15. *Nouvel examen des* Lettres *d'Ignace d'Antioche.* — *Ibid.* (1922), p. 303-337, 477-533.

16. *Rapports de Mathieu et de Luc.* — *Revue de l'histoire des religions* (1924), t. xc, p. 1-38.

17. *Nouvel examen des Épîtres pauliniennes.* — *Ibid.*, p. 193-224.

1. D'après L. Saltet, *Bulletin de litt. eccl.*, 1929, p. 171-176.

18. *Le quatrième Évangile*. In-12, Paris, Rieder, 1924.
19. *Les écrits de saint Paul : l'Épître aux Romains*. In-12, Paris, Rieder, 1926.
20. *Les écrits de saint Paul : la première Épître aux Corinthiens*. In-12, Paris, Rieder, 1926.
21. *Les écrits de saint Paul : la seconde Épître aux Corinthiens*. In-12, Paris, Rieder, 1927.
22. *Lettres d'Ignace d'Antioche*, traduites avec une introduction. In-8°, Paris, Rieder, 1927.
23. *Les écrits de saint Paul : l'Épître aux Philippiens*. In-12, Paris, Rieder, 1928.

III. — 24. Dulac (Armand). — *Bernold de Constance.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1911), p. 464-474.
25. *Bonizo : Le* Libellus de sacramentis *et le* Decretum. *Ibid.* (1912), p. 230-239.
26. *Note sur deux textes d'Amalaire relatifs à la consécration de l'eucharistie.* — *Ibid.* (1920), p. 415-418.
27. *Quelques textes de Walafrid Strabon relatifs à l'eucharistie.* — *Ibid.* (1921), p. 126-128.
28. *Les élections épiscopales dans l'Église latine au Moyen Age.* — *Revue de l'histoire des religions* (1926), t. xciv, p. 76-113.
29. Recension de J.-K. Mozley, *The impassibility of God*, Cambridge (s. d.). *Ibid.* (1926), p. 339-340.
30. Collaboration à *L'Impartial français*.
31. Collaboration à la *Courte histoire du célibat ecclésiastique* par A. Houtin. In-12, Paris, Rieder, 1929 [1].

IV. — 32. Dupin (Antoine). — *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1906), p. 219-231, 353-366, 515-532. (Mis en brochure in-12, Paris, Nourry, 1907.)

V. — 33. Gallerand (Hippolyte). — *La rédemption dans saint Augustin.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1922), p. 38-77.
34. *La rédemption dans l'Église latine d'Augustin à Anselme.* — *Revue de l'histoire des religions* (1925), t. xci, p. 35-75.
35. *La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard.* — *Ibid.*, p. 212-241.

VI. — 36. Herzog (Guillaume). — *La sainte Vierge dans*

1. « M. Armand Dulac a rédigé les quatre derniers chapitres du volume. » P. Dudon, dans *Études*, 5 août 1929, p. 345.

l'histoire. — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1907), p. 117-134, 320-340, 483-607. (Tiré à part, in-8°, Paris, Nourry, 1908.)

VII. — 37. LAGARDE (André). — *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession?* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1912), p. 160-183.

38. *Saint Augustin a-t-il connu la confession?* — *Ibid.* (1913), p. 226-260.

39. *Saint Jean Chrysostome a-t-il connu la confession?* — *Ibid.*, p. 540-559; (1914), p. 26-62.

40. *Les origines de la confession.* — *Ibid.* (1914), p. 332-351.

41. *La doctrine pénitentielle de saint Augustin.* — *Ibid.* (1921), p. 251-257.

Cet article, signé André LAGARDE, porte sur la couverture le nom d'Armand DULAC.

42. *La doctrine pénitentielle du pape Grégoire.* — *Ibid.* (1922), p. 118-126.

43. *La pénitence dans saint Basile.* — *Ibid.*, p. 534-548.

44. *La pénitence dans les Églises d'Italie au cours des IVe et Ve siècles.* — *Revue de l'histoire des religions* (1925), t. XCII, p. 108-149.

45. Recension de Victor Normand, *La confession.* In-12, Paris, Rieder, 1926[1]. — *Ibid.* (1926), p. 321-324.

VIII. — 46. LAWSON (Robert). — *L'homélie dite de Léon IV.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1924), p. 117-137.

47. *L'eucharistie dans saint Augustin.* — *Ibid.* (1920), p. 99-152, 472-525.

IX. — 48. LENAIN (Denys). — *Notes d'histoire de la théologie.* — *Ibid.* (1900), p. 552-562.

49. *Essais et notices : Mélanges du professeur Funk.* — *Ibid.* (1901), p. 454-465.

50. *Histoire de la théologie.* — *Ibid.*, p. 531-536.

X. — 51. LETOURNEUR (Paul). — *Catéchisme pour adultes.* Courtes leçons d'histoire des dogmes publiées en bas de la page *A travers les religions*, dans le journal hebdomadaire *L'Impartial français* (Paris, 14, rue de Clichy), aujourd'hui disparu.

1. Ce dernier livre est, selon toute vraisemblance, de la même école, sinon du même auteur; mais M. Saltet n'en fait pas état.

Du début de 1927 au début de 1928 ont paru une cinquantaine d'articles. Une partie seulement est passée dans le *Catéchisme pour adultes* de Louis Coulange. (Cf. ci-dessus, nº 13). Les autres doivent être réservés pour le second volume du *Catéchisme.*

XI. — 52. Lézurec (Goulven). — *A propos de la rédemption. Les opinions et la doctrine.* — Article dans le journal *La Justice sociale*, nº du 13 juillet 1901.

XII. — 53. Michel (Alphonse). — *Confession et absolution données par écrit.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1921), p. 58-75.

XIII. — 54. Perrin (Edmond). — *Le cardinal Billot et le dogme du péché originel.* — *Ibid.* (1921), p. 181-212.

55. *Le cardinal Billot et le salut des infidèles défunts.* — *Ibid.*, p. 349-417.

56. *Le cardinal Billot et la prophétie de la parousie.* — *Ibid.* (1922), p. 370-393.

57. *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique :* I. *Dieu. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes.* In-8º, Paris, Rieder, 1927; t. II, 1929. Dans la collection *Les textes du christianisme.*

58. Collaboration à *L'Impartial français.*

XIV. — 59. Vanbeck (Alexis). — *La pénitence dans les écrits de saint Paul.* — *Revue d'hist. et de litt. rel.* (1910), p. 241-251.

60. *La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes.* — *Ibid.*, p. 436-465.

61. *La pénitence dans le* Pasteur *d'Hermas.* — *Ibid.*, (1911), p. 389-403.

62. *La pénitence dans Tertullien.* — *Ibid.* (1912), p. 350-369.

63. *La pénitence dans Origène.* — *Ibid.*, p. 544-557; (1913), p. 115-129.

64. *La pénitence dans saint Cyprien.* — *Ibid.*, (1913), p. 422-442.

65. *La discipline pénitentielle en Orient de Denys de Corinthe à Athanase.* — *Ibid.* (1920), p. 181-229.

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

CHAPITRE I

Notion du modernisme

CHAPITRE II

Le terme « modernisme »

PREMIÈRE PARTIE

Origines de la crise.

CHAPITRE I

CAUSES DU MODERNISME

CHAPITRE II

UN ANTÉCÉDENT : LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

CHAPITRE III

ÉPOQUE DE LA CRISE

CHAPITRE IV

Lieu de la crise

CHAPITRE V

Facteurs immédiats

CHAPITRE VI

Incidents précurseurs

DEUXIÈME PARTIE

Explosion de la crise.

CHAPITRE I

Le cas de Marcel Hébert

CHAPITRE II

Manifestes de M. Loisy : « L'Évangile et l'Église »

CHAPITRE III

Manifestes de M. Loisy : « Autour d'un petit livre »

CHAPITRE IV

Débuts de George Tyrrell

CHAPITRE V

Avènement du modernisme

TROISIÈME PARTIE

Prolongation de la crise.

CHAPITRE I

En France

CHAPITRE II

A L'ÉTRANGER

CHAPITRE III

Mêlée internationale

CHAPITRE IV

Situation d'ensemble

QUATRIÈME PARTIE

Intervention du Saint-Siège.

CHAPITRE I

Décret « Lamentabili »

CHAPITRE II

Encyclique « Pascendi »

CINQUIÈME PARTIE

Réaction du modernisme.

CHAPITRE I

ESSAIS D'AGITATION : EN FRANCE.

CHAPITRE II

ESSAIS D'AGITATION : EN ANGLETERRE

CHAPITRE III

Essais d'agitation : En Italie

CHAPITRE IV

Essais d'agitation : En Allemagne

CHAPITRE V

Auxiliaires du dehors

CHAPITRE VI

Fédération des forces modernistes

SIXIÈME PARTIE

Dénouement de la crise.

CHAPITRE I

Lutte contre le modernisme doctrinal

CHAPITRE II

Offensive contre le modernisme masqué

CHAPITRE III

Exploitation polémique du modernisme

CHAPITRE IV

Fin du modernisme

149-1929. Impr. Letouzey et Ané, 87, Boul. Raspail, Paris-vi - Made in France.

Made in France — Imp. Letouzey et Ané, 87, Boul. Raspail, Paris-VI — 149-1929